کتاب لسان الخواص من تالیفات
فاضل مدقق آقا رضی قزوینی قدس

۲۷

کتاب لسان الخواص من تالیفات
فاضل مدقق آقا رضی قزوینی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي اخرج بجوده انحاء خيرات الوجود من اقسام
شرور العدم واحيى بمحض فضله موات القلوب باجراء ينابيع العلوم
والحكم فاستودع علم الفلاحة فيها والدهقنة عليها ارباب الهمم
العاليه من لدن آدم حتى ختمه بالخاتم نبينا افضل الاولين
والاخرين من النبيين والمرسلين المبعوث الى الاحمر والاسود
والعرب والعجم ثم امر بتفويض الامر من بعده اكمالا للدين واتماما
للنعمة الى علي امير المومنين وعترته اهل بيت العصمة وسحاب الرحمة
صلى الله على اولهم الى اخرهم وسلم فحرثوها وسقوها وحرسوها
ورعوها فاستخرجوا منها حبوبا نباتا وجنات الفافا حتى جعلوها
كجنة خاضرة لصلحاء بني آدم فانتظم بهم اسباب المعاش والصلاح
وتهيأ ببركتهم ذخيره المعاد لاهل الفلاح الى انقراض العالم اللهم
وفقنا لاتباعهم وجنبنا عن مخالفتهم وعجل فرج قايمهم وظهور
دولتهم وانتظام طريقتهم على وجه اكمل واتم اما بعد فيقول
العبد رضي الدين محمد القزويني ان هذه اوراق مشحونة بلطايف
الفوايد من العلوم الحقة الدينيه والطباق مملوة من نفايس الفرايد

من معا

من المعارف البرهانية اليقينية جمعت فيها زبدة نتايج القرايح الناضة
من صوائب الانظار وضممت اليها خلاصة ما جادت به سوانح
الخال من ابكار الافكار اثبت بتحقيقات وافية شرح حقايق
نفرت عن شبانك مصايد الانظار من عظماء الفضلاء وحللت
بتقريرات شافية عقد دقايق كلت فيها اظفار التدبر والتامل
من اجلاء الاذكياء وضعتها وضعا جديدا ارجوان تنشط بها
القلوب وتلذ منها الاسماع ورتبتها ترتيبا سديدا اريك
يسهل التناول ويعين على الانتفاع فذكرت اعيان الكلمات
الدايرة على السنة الخواص من ارباب العلوم المصطلح عليها بينهم
في محاوراتهم العلمية واوردت مشاهير الالفاظ الواردة عنهم
المشتملة عليها مناظراتهم ومخاطباتهم العقلية والنقلية
وراعيا فيها ترتيب حروف الهجاء كما هو العادة المستمرة في تعداد
الالفاظ المترجمة من نقاد حقايق اللغات ومراعيا لها حفظ
نظامها في مراتبها على القاعدة المستقرة لسهولة اخذها على
طالبيها اذا راجعوا اليها في تحقيق المطالب والنكات فابتدات
بذكر ما تقدمت فيه الالف ثم الباء ثم التاء الى اخرها من الواو
والياء فجعلتها كالابواب المبنية عليها اركان الكتاب
واعتبرت في اجزاء كل منها ايضا الثواني ثم الثوالث وهكذا فنزلتها
منزلة الفصول التي تعارف فيها ان يشتمل عليها الابواب ثم رتبت

كل كلمة بتحقيق المباحث المتعلقة بها وتنقيح المسايل المنسوبة
اليها على طبق ما اقتضت الحال والمقام وادرجت فيه ذكر ما يلايمها
ويناسبها وما يحتاج اليه في اتمام الكلام وتوضيح المرام من النقض
والابرام ملاحظا في كل المراتب ما هو الواجب على الذمم واللازم
على جميع الامم من رعاية شيمة الانصاف ومجتنبا متعوذا بالله
تعالى في جميع الاقوال والاحوال عما هو معدود من جملة القبايح
العقلية والاثام الشرعية من المراء والجدال والجور والاعتساف
ولما كان الفارق بين هذا الكتاب ومصنفات اللغويين
مع توافقها في سياق النظم والترتيب انه لبيان حقيقة ما نطق
به الخواص لا ما تكلم به العوام سميته باعتبار هذا الاختصاص
بلسان الخواص ليتبين في اول الامر ويتضح في بادي النظر
تفاوت المراتب وتباعد المطالب لذوي الافهام والملتمس من
اخوان الدين واصحاب العرفان واليقين ان يعدوه في جملة ما يمكن
ان ينتفع به ارباب التحصيل وان ينظروا اليه بعين الالتفات و
يصلحوا ما اتفق فيه من الخلل والزلل والخطا والنسيان في اثناء
النفي والاثبات والجرح والتعديل ومن حسن الاتفاق الذي
ناسب المقصود فيه وهو الترقي من بداية الجهل الى نهاية العلم
ما وقع فيه باقتضاء الترتيب من الابتداء بابجد والانتهاء باليقين
وامثال هذا مما قد يتفال به في المطالب ويستفتح منه توفيق

الوصول

ترجمه كلمات ابجد

الوصول الى المآرب فاسئل الله التوفيق وبه استعين انه خير موفق
ومعين **ابجد** هي عبارة عن ثماني كلمات مشهورة مفتتحة بهذه
الكلمة جمع فيها جميع حروف الهجا على اللغة العربية بلا تكرير وقد جرت
العادة بتعليمها المبتدئين بعد ما علموهم الهجاء مفرداتها و
مركباتها الثنائية على نظم وترتيب مالوف للطباع منشط
لهم على اخذه وضبطه والسر في ذلك على الظاهر هو الاشعار للمبتدي
بعد تعلم المفردات والثنائيات المنتظمة ان في الكلام تركيبات
ثلاثية ورباعية ايضا غير منتظمة على نظام مالوف ليستانس بوقوع
المتخالفات ايض فيه فيتيسر له الشروع في تعلم مطلق الكلام وفيه
سر آخر هو ايناسهم بالفاظ مستعملة في معنى من المعاني بعد
توحشهم من تركيبات مهملة هجائية يؤيده ما ذكروا لها من المعاني
هو ان ابجد بمعنى وجد وهوز بمعنى ركب وحطي بمعنى وقف
وكلمن بمعنى صار متكلما وسعفص بمعنى اسرع في التعلم وقرشت
بمعنى اخذه بالقلب وثخذ بمعنى حفظ وضظغ بمعنى اتم فيكون
كلها على صيغة الماضي من الثلاثي او الرباعي فمعنى المجموع على
ترتيبها يصير بالفارسية پيدا كرد در پيوست واقف شد
سخن كوي شد زود بياموخت در دل كرفت نكاه داشت تمام
كرد وعلى هذا لا يخفى امكان اعتبار فائدة اخرى ايض فيها
هي تاليفهم بالمعاني المربوطة بعضها ببعض بنوع خاص من الارتباط

يستنبط منها الذكي المتعلم اذا فهمها ان لا اهم له الا ان يؤثر بشانه
في حال التعلم ما يفهم منها من الاخذ والتركيب والوقوف على
المقصود وتكرار التكلم والاسراع في التعلم والاقبال اليه بالقلب
والحفظ فيه والقيام بحقه من الاتمام واني قد تفطنت من اسرار
وضعها غير ما ذكرناه بسر لطيف ينتفع به المنتهي ايضا لم اجد
احدا يحوم حوله هو انها طريق ضبط وتمييز لمتشاكلات اسامي
حروف الهجا خطا يغني عن مؤنة ما اشتهر في طريقه من ذكر
الفاظ المهملة والمعجمة والموحدة والمثناة من فوق او من تحت
مثلا وتوضيح الكلام فيه ان المتشاكلات المذكورة هي ثماني عشرة
البا والتا والثا واليا ثم الحاء والخاء ثم الدال والذال ثم الرا
والزاي ثم السين والشين ثم الصاد والضاد ثم الطاء والظا
ثم العين والغين فركبوا هذه الكلمات على وجه لم يتفق
متشاكلان منها في كلمة كما يرى من وقوع البا في ابجد والتاء
في قرشت والثاء في ثخذ واليا في حطي وكذلك الحا في حطي
والخا في ثخذ وهكذا الى العين في سعفص والغين في ضظغ فهذا
التركيب بهذا النسق يشكل جدا بل يمتنع عادة اتفاقه بدون
قصد وغاية من مؤلفها فيعلم بذلك ان الواضع لها قصد
بهذا التركيب ان يكون طريقا مختصرا في تمييز المتشاكلات
المذكوره بعنوان الاضافة فكان يقال مثلا اللفظ الفلاني بيا

ابجد

ابجد او تاء قرشت وهو كما لا يخفى الطف واخصر من ان يميز بعنوان
الوصف فيقال مثلا هو بالباء الموحدة او التاء المثناة من
فوق فيسقط بهذا التدبير مؤنة افتقار المصنفين والكتاب
الى زيادة غير محتاج اليها واني ان شاء الله اضبط في هذا الكتاب
كل ما يحتاج الى ضبطه وتمييزه باستعانة هذه الكلمات و
ارجو ان يستحسنه الاذكيا من بعدي ويصطلحوا على ذلك
ويحيوا به مقصود القدما المؤلفين لها المندرس بمرور الزمان
لعدم الخوض في المقصود فيه والدليل على قدم وضعها ما ذكره صاحب
القاموس بقوله وابجد الى قرشت وكلمن رئيسهم ملوك مدين
وضعوا الكتابة العربية على عدد حروف اسمائهم هلكوا يوم الظلة
فقالت ابنة كلمن كلمن هدم ركني هلكه وسط المحلة سيد القوم
اتاه الحتف نارا وسط ظلة جعلت نار عليهم دارهم كالمضمحلة
ثم وجد وابعدهم ثخذ ضظغ فسموها الروادف انتهى ولا
يخفى غرابته من وجوه شتى ظاهرة على المتامل ويوم الظلة
هو يوم احتراق اصحاب الايكة بنار امطرت عليهم من سحابة بدعوة
شعيب عليه السلم على طبق ما اقترحوه بقولهم فاسقط علينا
كسفا من السما ويدل ايضا على قدمها مع اشتمالها على بعض من الاسرار
والاشارات ما روى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد عن
ابي الجارود زياد بن منذر عن محمد بن علي الباقر عليهما السلم قال لما

ولد عيسى بن مريم عليه السلم كان ابن يوم كانه ابن شهرين فلما
كان ابن سبعة اشهر اخذت والدته بيده وجاءت به الى الكتاب
واقعدته بين يدي المؤدب فقال المؤدب لعيسى عليه السلم قل ابجد
فرفع عيسى عليه السلم راسه فقال هل تدري ما ابجد فعلاه بالدرة
ليضربه فقال يا مؤدب لا تضربني ان كنت تدري والا فاسئلني
حتى افسر لك قال فسره لي فقال عيسى عليه السلم الالف آلاء الله والباء
بهجة الله والجيم جمال الله والدال دين الله هوز هاء هول جهنم
والواو ويل لاهل النار والزاء زفير جهنم حطي حطت الخطايا
عن المستغفرين كلمن كلام الله لا مبدل لكلماته سعفص صاع
بصاع والجزاء بالجزاء قرشت قرشهم فحشرهم فقال المؤدب خذي
ايتها المراة بيد ابنك فقد علم ولا حاجة له في المؤدب وروي
ايضا من الاصبغ بن نباتة عن امير المومنين عليه السلم عن رسول الله
صلى الله عليه وآله في تفسير ابجد ما يقرب من ذلك بعد ما قال
صلى الله عليه وآله تعلموا تفسير ابجد فان فيه الاعاجيب كلها
ويل لعالم جهل تفسيره فما وقع في الروايتين من تفسير بعض
كلماتها كابجد وهوز بان كلا من حروف هجائه اشارة الى كلمة
تامة كما روي في تفسير بسم الله من ان الباء بهاء الله والسين
سناء الله والميم مجد الله وكما في روايات كثيرة في بيان معاني
حروف الهجاء وفوائدها مبني على ضرب من بيان المرام بنوع اختصار

في الكلام

في الكلام اعتمادا على فهم المخاطب به فاكتفى عن كل كلمة على حروف
منها كما نقل عن الزجاج في تفسير المقطعات القرانية ويؤيده ما روي
عن ابن عباس في معنى قوله تعالى الم انا الله اعلم وفي الر انا الله
ارى وكذا ما روي عنه من ان الر وحم ون هي حروف الرحمن
مفرقا وما روي عن غيره في معنى يس يا سيد المرسلين وفي
المص الم نشرح لك صدرك ويوافق هذه الروايات ما روي
عن بعض اهل البيت عليهم السلم في معنى كهيعص ان الكاف عبارة
عن كربلا والهاء عن هلاك العترة والياء عن يزيد ظالم الحسين عليه السلم
والعين عن عطشه والصاد عن صبره واما ما وقع فيهما من تفسير
بعض آخر كحطي وقرشت بان مجموع الكلمة اشارة الى كلام تام و
عبارة عنه بنوع من المناسبة فمبني ايضا على ضرب آخر من الايجاز
والاختصار نظير ما ذهب اليه قوم في الالفاظ المقطعات من
انها اسامي السور اذا لوحظ معه ما يلوح مما تفطن به بعض في
بيان اختصاص كل سورة بما بدئت به حتى لم يكن الم في موضع الر
ولا حم في موضع طس قال وذلك ان كل سورة بدئت بحرف منها
فان اكثر كلماتها وحروفها مماثل له فحق لكل سورة منها ان لا
يناسبها غير الوارد فيها فلو وضع ق في موضع ن لم يكن لعدم التناسب
الواجب مراعاته في كلام الله وسورة ق بدئت به لما تكرر فيها من
الكلمات بلفظ القاف من ذكر القران والخلق وتكرير القول و

والقرب من بني آدم وتلقيهم

مراجعته مرارا وتلقيهما الملكين وقول القعيد والرقيب والسائق
والالقاء في جهنم والتقدم بالوعد وذكر المتقين والقلب والقرون
والتنقيب في البلاد وتشقق الارض وحقوق الوعيد وغير ذلك
وقد تكرر في سورة يونس من الكلم الواقع فيها الر مائتا كلمة او اكثر و
اشتملت سورة ص على خصومات متعدده فاولها خصومة النبي
صلى الله عليه وآله مع الكفار وقولهم اجعل الآلهة الها واحدا
ثم اختصام الخصمين عند داود ثم تخاصم اهل النار ثم اختصام
الملأ الاعلى ثم تخاصم ابليس في شان آدم ثم في شان بنيه واغوائهم
انتهى ولا يخفى ان شيئا من هذين الضربين لا ينافي لقصد معنى
اخر ايضا من نفس الكلمة كما ترى في كلمة بسم الله وكما قد عرفت في
كلمات ابجد وكما يحتمل في الفاظ المقطعات القرانية على ما سيجي
بل تصير ابلغ والطف ولا يستبعد من رعاية امثال هذه النكات
الخفية المحتجبة عن اكثر الاذهان في بعض انحاء التخاطب من الطف
بانواع خطاب الله لخواص من الانبياء عليهم السلم وخطاب الانبياء
لخواصهم من الائمة عليهم السلم فان كلا منهما مشحون بما يستغربه العوام
من اهل اللغة لعدم استعدادهم لفهمه لفقدان ما يتوقف عليه
فهمه فيهم مما يختص الخواص من علوم غزيرة حاصلة لهم من طرق مردودة
على ساير الناس كالوحي والتحديث والتفهيم فلا يحصل لغيرهم
الا بالتوقيف عنهم على ان قوما اعتقدوا في الفاظ المقطعات

القرانية ان لها مدلولات كانت في زمان النزول متداولة بين
فصحاء العرب وانه لولا ذلك لكانوا انكروا ذلك على النبي صلى الله عليه
وآله بل تلا عليهم حم وص وغيرهما فلم ينكروا ذلك بل صرحوا بالتسليم
له في البلاغة والفصاحة وهذا الاحتمال وان كان لا يخلو عن
بعد يجري نظيره فيما نحن فيه فانه لا يمتنع ان يكون وضع ابجد
في زمان كان فيه ارادة هذه المعاني عن هذه الكلمات مع كونها
موضوعة لمعان اخر ايضا او ان المقصود الاصلي منها امر اخر
شايعة ولا سيما بين خواصهم خصوصا على احتمال ان يكون هذه
الكلمات في جملة خطاب الله تعالى لبعض انبيائه لا من موضوعات
البشر فان كونها مشتملة على الاعاجيب كما صرح به في رواية الاصبغ
مؤيد لهذا الاحتمال جدا واما ما وقع في رواية الاصبغ ايضا من الامر
بتعلم تفسير ابجد والوعيد على جهله فيمكن ان يكون باعتبار معان
اشتمل عليها ما ذكر في تفسيره من صفات الله تعالى ودينه وما اعد
للناس من الثواب والعقاب وما شابه هذه الامور فانها مما وقع
التكليف بمعرفتها في كل شريعة ولو اجمالا ولا يعذر من جهلها اذا
تيسر له تلك المعرفة ولعل قوله عليه السلم ويل لعالم جهل تفسيره اشار
الى هذا الشرط فتدبر ومما يدل ايضا على ان ابجد مما وضع في قديم الزمان
سواء فرض انه من الله تعالى او من المخلوقين ما فرعوا عليه في قديم الايام
من الحساب المشهور بالجمل بضم الجيم وفتح الميم المشدده او المخففه

ومن لطايف الاتفاقات المساعدة لهذا المطلوب ان جميع حروف
الهجا المجموعة فيه ثمانية وعشرون فجعلوا سبعة وعشرين منها لاصول
مراتب الاعداد من الاحاد والعشرات والمات وواحد للالوف فلم يحتاجوا
معها الى ضم شي اخر اليها اصلا فضلا عن تكراره كما احتيج في ارقام
حساب اهل الهند الى ضم علامة صفر في عشراتهم وصفرين في ماتهم
والثلثة في احاد الالوف وهكذا فيحصل المقصود في جميع المراتب
من نفس هذه الحروف بالافراد والتركيب والتقديم والتاخير كما هو
المقرر المشهور في حساب اهل النجوم في بلادنا والدليل على اعتبار هذا
الحساب من قديم الايام ما نقل المفسرون عن بعض في تفسير
المقطعات القرانية ان كل حرف منها يدل على مدة قوم واجال اخرين
حتى نقلوا عن اليهود انهم بعد سماع مفتتح سورة البقرة توهموا انه
اشارة الى ان مدة بقاء شريعة محمد صلى الله عليه وآله احدى وسبعون
سنة عدد مجموع الالف واللام والميم فلما قرئ عليهم سائر الفواتح
ارتفعت الشبهة عنهم وايضا يدل عليه ما رواه الصدوق رحمه الله في
اكمال الدين وغيره من كتبه وذكره القطب الراوندي في الخرائج والجرائح
قال حدثنا ابو الفرج احمد بن المظفر بن نفيس المصرى الفقيه قال
حدثنا محمد بن احمد الداودي عن ابيه قال كنت عند ابي القسم بن
روح قدس سره فساله رجل ما معنى قول العباس للنبي صلى الله عليه
وآله ان عمك ابا طالب قد اسلم بحساب الجمل وعقد بيده

ثلثا

ثلثا وستين فقال عنى بذلك اله احد جواد وتفسير ذلك ان
الالف واحد واللام ثلثون والهاء خمسة والالف واحد والحاء ثمانية
والدال اربعة والجيم ثلثة والواو ستة والالف واحد والدال
اربعة فذلك ثلثة وستون انتهى فحاصل هذا المعنى ومودى هذا
التفسير على الظاهر ان قوله وعقد بيده الخ عطف تفسيري لقوله
قد اسلم بحساب الجمل والمراد منهما ان ابا طالب اخبر عن اسلامه
باشارة حسابية يفهم اهل الخبرة منها انه اقر بامهات اسمائه
وصفاته التى يمكن ان يرجع اليها البواقي ويمكن ان يحمل على هذا
ما رواه الكليني رحمه الله في ابواب التواريخ عن ابي عبد الله
عليه السلم قال ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل وعقد بيده ثلثا
وستين ويحتمل ان يكون المراد من الفقرة الاولى في الروايتين
معنى آخر غير الاشارة الحسابية خاصله ان اسلامه كان بعنوان
حساب الجمل غير مختص بلغة دون لغة ولسان دون لسان بل
على وجه شايع اطلع عليه جميع الطوائف وح يمكن ان يكون اشارة
الى رد التخصيص الذي ربما يفهم مما روي عن ابي ذر الغفاري
والله الذي لا اله غيره ما مات ابو طالب حتى آمن بلسان الحبشة
ويؤيد هذا المعنى ما روي ايضا الكليني رحمه الله عن ابي عبد الله
عليه السلم قال ان ابا طالب اسلم بحساب الجمل قال بكل لسان وايضا
ايضا ما يلوح مما نقل برواية شعبة عن قتادة في حديث طويل هو ان

المراد بعقد ثلث وستين بيده انه اسلم اسلاما ظاهرا برفع
سبابة اليمنى عند التكلم بالشهادتين كما هو المتعارف في تلك
الحالة يدل عليه حساب العقود المشهور بين الجمهور المنقول
عن القدما، فانهم وضعوا سبعا وثلثين صورة من اوضاع
اصابع اليمنى واليسرى للاشارة الى الاعداد من الواحد الى عشرة
الاف تكون علامة الثلاثة من تلك الصور ضم الخنصر والبنصر
والوسطى من اليمنى قريبة من اصولها كما هو المتعارف بين الناس
في عدها باقتضاء الطبع وعلامة الستين وضع باطن العقد الثاني
من سبابتها على ظاهر العقد الاول من ابهامها كما يفعله
الرماة عند الرمي فصورة الثلثه والستين في هذا الاصطلاح
توافق ما تعارف في حال اظهار الشهادتين فلا يبعد ان يراد بهذا
العدد هذه الصور خصوصا اذا كان نظير ذلك واقعا في
كلامهم كما في الشعر الذي ذكره الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
للاستشهاد عند ذكر معنى البديع من اسماء الله تعالى خاطب
الشاعر رجلا بخيلا فقال وكفاك لم تخلقا للندى ولم يك
بخلهما بدعة فكف عن الخير مقبوضة كما حط عن مائة سبعة
واخرى ثلثة الافها وتسع مائها لها شرعة فان الظاهر ان الشاعر
اشار الى ان كلا من كفيه مقبوضة مضمومة عن الاحسان اليمنى
منهما على صورة ثلثة وتسعين واليسرى على صورة ثلثة الاف

وتسعمائة

٨

وتسعمائة بناء على ان صورة الثلثة كما عرفت ضم الخنصر والبنصر
والوسطى كلها من اليمنى وصورة التسعين وضع راس ظفر السبابة
منها على مفصل العقده الثانيه من ابهامها فتصير الكف اليمنى
مقبوضة بجميعها عند الاشارة الى ثلثة وتسعين وكل ما هو
في الكف اليمنى للاحاد والعشرات يكون في الكف اليسرى للالوف و
المات فتصير الكف اليسرى ايضا مقبوضة بجميعها عند الاشارة
الى ثلثة الاف وتسعمائة هذا وقد حمل الاستاد دام ظله رواية
الكافي في شرحه على معنى اخر لا تعلق له بما يتفرع على الجدان
اردته فارجع اليه فظهر مما تلونا عليك ان حساب الجمل معمول
عليه من قديم الايام وقد تصرف المتاخرون فيه تصرفات لطيفة منها
التعبير عن الحروف بايراد لفظ يدل بنفسه او باعتبار معناه
اللغوي او الاصطلاحي بنوع من انواع الدلالات على عددها
باعتبار هذا الحساب كما جرت العادة في المعميات ان يعبر مثلا
عن اللام بالشهر باعتبار موافقة عددها بهذا الحساب لايامه وعن
غين ضطغ بالعندليب باعتبار ان اسمه بالفارسيه هزار او بالعكس
ومن هذا القبيل ما قيل غفلة عن حدوث امثال هذه الاصطلاحات
في معنى طه انه يجوز ان يكون المراد به يا بدر خطابا للنبي صلى الله
عليه وآله باعتبار ان عدد مجموع الطا والها اربعة عشر عدد ما
يصير به الهلال بدرا من الشهر ومنها ضبط التواريخ على وجه يمكن

فيه رعاية امور مناسبة تلذ وتنشط منها الاسماع والقلوب و
يسهل بها الضبط والحفظ كما هو المعمول في هذه الازمان ومنها
تخصيص الحساب المشهور باسم الزبر واستخراج نوع اخر منه
مسمى بالبينات وتوضيحه ان كلا من الالف والباء والجيم مثلا اذا
اعتبرت اسماؤها اعتبارين الاول اعتبارها اوائل الاسماء المطابق
للمسميات فيكون بهذا الاعتبار عدد الالف واحدا والبا
اثنين والجيم ثلثه وهكذا الثاني اعتبار تمام الاسماء فيكون
بهذا الاعتبار عدد الالف مائة وعشرة عدد مجموع مسمى
اللام والفاء وعدد البا واحدا عدد مسمى الالف وعدد الجيم خمسين
عدد مجموع مسمى اليا والميم فيقال للحساب الاول حساب الزبر
وللحساب الثاني حساب البينات ووجه التسمية في الاول ظاهر
وفي الثاني يمكن ان يكون مناسبة تقابلهما في لفظ القران
فبعض الحروف يكون زبره اكثر من بيناته في الحساب كلكل من حروف
قرشت وبعضها بالعكس ككل من حروف كلمن وبعضها متساوي الزبر
والبينات كما اتفق في خصوص سين سعفص ويتفرع على هذين
الاعتبارين لطايف كثيرة يتفطن بها الاذكيا، من جملتها اتفاق
مطابقة عدد بينات لفظ محمد لعدد زبر لفظ اسلام وعدد بينات
لفظ علي لعدد زبر لفظ ايمان نظمه الفاضل الدواني في رسالته بامعانه
المشروحة بقوله خورشيد كمالست نبي ماه ولي اسلام محمدست وايمانست

علي كر بيني بين سخن ميطلبي بنكر كر زبينات اسماست جلي وربما
اعتبر جميع الاعتبارين معا في الحساب فيكون عدد الالف مثلا بهذا
الاعتبار مائة واحد عشر عدد مجموع الالف واللام والفاء جميع ملفوظ
اسمها فيقال لهذا العدد للالف عدد الملفوظية لها ولما سبق
لها باسم حساب الزبر باعتبار هذه المقابلة عدد المكتوبية
لها ويعتبر هذا ايضا كثيرا في المعميات فهذه كلها اعتبارات
اصطلاحية معظم فوايدها انما هو ما ذكرنا لكن قوما من المتصوفة
بناء على ما تخيلوا من ان مراتب الاعداد منطبقة على مراتب العوالم
وانها مرآة لحقايق الاشيا، حتى لو وفق احد للاطلاع على جميع خواصها
واحوالها انكشف عليه احوال الموجودات حتى الحوادث الماضية
والآتية كانهم اعتقدوا ان لامثال ما نقل عن بعض المغاربة من هذا
الباب مثل استنباطه من قوله تعالى اذا زلزلت الارض زلزالها وقوع
زلزلة عظيمة في سنة اثنين وسبعمائة وكان الامر كذلك اصلا
في نفس الامر فصرفوا اعمارهم في تلك الخيالات فاجروا انواع الحساب
المذكور في اسماء الله تعالى بل في ساير الاسماء والالفاظ وادعوا ان لذلك
باب عظيم الفوائد في الاستنباطات وتحصيل المطالب فاخترعوا
طرقا في وضع تلك الاسماء في الالواح بهذا الحساب ووضعوا
قواعد غريبة من التكسير الصغير والكبير والمكسر وتقسيم الحروف
على حسب الطبايع الى الناري والهوائي والمائي والارضي واسقاط

ان قيل انطباق مراتب الاعداد
على مراتب العوالم دعاوي واهيه

بعض منها فی الحساب واثبات اخر منها وغیر ذلك مما لا طائل تحته
ثم ادعوا لمن یمیل طبعه الی استماع امثال تلك الامور طمعا فی الاختیال
الی الکسب المرابان لامثال الالواح المقسومة بالمربعات الموضوعة
فیها هذه الاسماء علی هذه الاصول الموضوعة اثارا غریبة و
احکاما عجیبة یترتب بعضها علی اصل وضعها فیها وبعضها علی
دفنها فی امکنة مخصوصة وبعضها علی تعویذها بربطها او تعلیقها
علی عضو معین مرعیة فی جمیعها الساعات الموافقة لخصوص المطالب
باعتبار اوضاع البروج والکواکب واثبتوا ایض لتکرار کل من هذه
الاسماء بعنوان الذکر والورد والمداومة علی عدده المخصوص به
المستنبط من تلك الاصول خصوصا مع رعایة امور اخری منها موافقته
فی الحساب لاسم الذاکر المذکور فواید عظیمة وخصایص جلیلة وطایفة
اخری من المحتالین اضافوا الی تلك الدعاوی اباطیل اخری یکاد لا یخفی
بطلانها علی جهال العوالم ایضا منها ادعاؤهم معرفة الغالب والمغلوب
من شخصین متعارضین بحساب اسمهما وطرح عدد مخصوص من کل
منهما مرة او مرات حتی یبقی عدد اقل منه ثم النظر فی جدول اخترعوا
لذلك والحکم بان ایا منهما هو الغالب وغفلوا او تغافلوا عن ان
هذا الحکم بهذا الحساب مستلزم لدوام غالبیة خصوص احد المسمیین
علی الاخر فی جمیع الاشخاص والاحوال والازمان مع انه باطل
بالتجربة بل بالضرورة واعجب من جمیع ما ذکرنا جراة بعض من هذه

الطوایف بنسبة بعض من هذه الدعاوی تایید الصحته وترویجا لها
وجلبا للقلوب قوم الی بعض الائمة من اهل البیت علیهم السلم مع انه
لیس فی کتب خواص شیعتهم ومشایخ طریقتهم الذین شانهم تتبع اخبارهم
واقتفاء اثارهم شیء من ذلك نسال الله توفیق الهدایة ونعوذ به
من خذلان الغوایة الابداع وکذا الابتداع والاختراع بل الفطر و
الانشاء والابداء ایض عبارة عن احداث الفاعل المراعی فی افعاله
المصالح امرا غریبا فی الخارج بلا مدخل لفعل غیره فیه فیعتبر
فیه الحدوث الزمانی علی ما هو من مقررات الملیین فیما سوی الله
تعا فلا یمکن تعلقه بقدیم فضلا عن اختصاصه به کما جری علیه
اصطلاح الفلاسفه علی ما یفهم من قول ابن سینا فی النمط الخامس
من الاشارات وصرح به المحقق الطوسی فی شرحه ویعتبر فیه ایضا
رعایة المصلحه ولا یکفی محض الاشتمال علیها کما اغتر به جمهور الفلاسفه
ویعتبر فیه ایض الغرابة بان لا یکون علی منوال ما کان قبله فلا یقال
مثلا لدورة معینة متاخرة عن بعض دورات الفلك انها مبدعة
وقس علیها الاشخاص المتاخرة فی الوجود عما یتحقق به النوع اولا
الا ان یکون لبعضها المعین خصوصیة غریبة کانسان ذی راسین
مثلا فی النوع الانسانی ویعتبر فیه ایض استقلال الفاعل بعدم
مدخلیة فعل الغیر فیه فلا یقال علی الحقیقة لصنعة غریبة منا مولفة
من مواد مخلوقة لغیرنا انها مبدعة منا فیختص بهذا الاعتبار به تعالی

تعريف الابداع وبيان المعنى المتبادر منه

ولا يعتبر فيه عدم تقدم مخلوق عليه اصلا ولا عدم تقدم مادة لم
حتى يحصر المبدع في المخلوق الاول والمخلوق لا من مادة سابقة وان
لم تكن من خلق الغير كما يتوهم من بعض استعمالاته وما يرى من كون
المخلوق لا من شي خصوصا مع عدم سبق موجود عليه اصلا
احق بهذا الاسم لا يدل على انه معتبر في معناه وليست غاية ما يلزم
منه الا التشكيك على التحقيق وقد اعتبر ابن سينا في حده كونه
لا عن شي ولا بواسطة شي فقال في رسالة الحدود الابداع اسم

ذكر ما اعتبر ابن سينا في حد الابداع

مشترك لمفهومين احدهما تاييس الشي لا عن شي ولا بواسطة شي
والمفهوم الثاني ان يكون للشي وجود مطلق عن سبب بلا متوسط
وله في ذاته ان لا يكون موجودا وقد افقد الذي في ذاته افقادا
تاما انتهى والفرق بينهما ان الاول تفسير لمصدر الفاعل والثاني
لمصدر المفعول واستعماله بالمعنى الثاني نادر بل متروك ولذا
لم نتعرض لتحديده وبالجملة اخذ في كلا المفهومين عدم توسط
شي آخر وكلام قدماء الفلاسفة في رعاية هذا الاعتبار مضطرب
بل بعضهم صرح بما ينافيها نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
عن ثالس الملطي وهو اول من تفلسف بالملطية قوله ان للعالم مبدعا
لا تدرك صفته العقول من جهة هويته وانما تدرك من جهة آثاره
وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته الا من نحو افاعيله وابداعه
وتكوينه الاشياء فلسنا ندرك له اسما من نحو ذاته بل من نحو ذاتنا

نقل كلام قدماء الفلاسفة في الابداع

وان القول الذي لا مرد له هو انه المبدع ولا شي مبدع فابدع الذي
ابدع ولا صورة له عنده في الذات لان قبل الابداع انما هو فقط
فلا يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو وصورة او حيث

واذا كان هو فقط

وحيث حتى يكون هو ذو صورة والوحدة الخالصة تنافي هذين
الوجهين والابداع هو تاييس ما ليس بايس واذا كان هو مؤيس
الايسيات فالتاييس لا من شي متقادم انتهى فان ظاهر بعض
هذه العبارة وان كان يوهم الاعتبار المذكور ولكنه نقل عنه ايضا
في تفاصيل مذهبه ان المبدع الاول هو الماء ومنه ابداع الجواهر
كلها من السماء والارض وما بينهما فاستعمل الابداع في الماء والجواهر
المخلوقة منه ايضا فلا يختص على ذلك بما كان لا من مادة سابقة
فيكون المراد بقوله لا من شي متقادم لا من مثال سابق لحذي
عليه بقرينة قوله فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده او يكون
المراد بهذا الابداع الفرد الكامل منه وهو التاييس الاول الذي
به تحصلت حقيقة التاييس ومما يدل من مقالاتهم على عدم
رعاية الاعتبار المذكور ما نقل عن زينون الاكبر من قوله ان
المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وصورة دثور
كل جوهر فان علمه غير متناه والصور التي فيه من حد الابداع غير متناهية
انتهى فان اضافة الابداع الى كل جوهر مشعرة بعدم انحصار المبدع
في المخلوق الاول وكذا ما نقل عن ذيمقراطيس انه كان يقول في

المبدع الاول انه ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط
الاربعة وهي الاسطقسات اوائل الموجودات كلها ومنها ابدعت
الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة ثم ان الدليل على اعتبار الامور
الاربعة المتقدمة وعدم اعتبار الامرين الاخيرين في معنى الابداع
وما يشابهه اطلاقات الكتاب والسنة واستعمالات المفسرين و
المحدثين والمتكلمين يظهر ذلك لمن تتبعها ولاحظها اخيرا ولكنا
نذكر هنا بعضا منها على سبيل الانموذج فمنها قوله تعالى في سورة البقرة
وسورة الانعام ايضا بديع السموات والارض ذكر الزمخشري وغيره
في جملة احتمالات تفسيره ان البديع هنا فعيل بمعنى مفعل فالمراد
مبدع السموات والارض وقد قدم الطبرسي رحمه الله في جوامع الجامع
في تفسير ما في سورة الانعام هذا الاحتمال على احتمالين اخرين
احدهما ان يكون صفة مشبهة مضافة الى فاعلها اي بديع سمواته
وارضه وثانيهما ان يكون صفة مشبهة ايضا ولكن فاعلها هو الله
تعالى اي بديع في السموات والارض كقولهم فلان ثبت
العذر اي ثابت فيه والمعنى هو عديم النظير والمثل فيهما وذكر
الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد في تفسير البديع المعدود
في جملة اسماء الله تعالى اي التسعة والتسعين التي ورد فيها ان من
احصاها دخل الجنة انه بمعنى مبدع البدايع ومحدث الاشياء
على غير مثال واحتذاء وانه فعيل بمعنى مفعل كقوله عز وجل عذاب

الم

12

اليم والمعنى مولم وقول العرب ضرب وجيع بمعنى موجع وقول بعض
شعرائهم في شعره الداعي السميع بمعنى المسمع انتهى وجمهور اهل اللغة
ايضا وافقوا الطوايف في مجيء البديع واخواته بمعنى الفاعل من
باب الافعال وان كان خلاف ما هو القياس من اشتقاق الفعيل
من المجرد لا المزيد فيه فان مخالفة القياس وموافقته من الاصطلاحات
ولا عبرة في المعنى الا بالاستعمال على ان احمد بن علي البيهقي في كتابه
المسمى بمحيط لغات القران ذكر انه موافق للقياس ايضا وان اشتقاقه
ليس من ابدع بل من بدع بمعناه وان كان اقل استعمالا منه فيكون
بمعنى الفاعل منه على ما هو القياس في قدير وعليم وغيرهما ولا
يخفى انه على ذلك يمكن هنا احتمال اخر هو رابع الاحتمالات
المذكورة هو ان يكون البديع في الاية فعيلا بمعنى المفعول فاضافته
الى السموات والارض تفيد انهما مبدعة فهذه الاية على هذا
الاحتمال والاحتمال الاول الذي تلقاه الفحول بالقبول تدل
على تعلق الابداع بالسموات والارض الحادثات عند جميع المليين
مع انها مخلوقة من الماء متاخرة عنه في الوجود على ما هو المقرر
بين اهل الاديان واعترف به بعض الملطيين من الفلاسفة ايضا
كما مر ولعل ما ذكر الفخر الرازي في الاربعين من جملة اقوال الفلاسفة
في تعيين اول المخلوقات ان منهم من قال اصل الاشياء الماء ثم الماء
تحرك فاوجبت حركته سخونة فتصاعد على وجه الماء من تلك السخونة

زبد وارتفع منه دخان فتكون الارضون من ذلك الزبد والسموات
من ذلك الدخان اشارة الى هذا القول وقول جمع اخر ايضا منهم فان
اصل هذا المذهب ماخوذ مما هو مذكور في السفر الاول من التورية
ترجمته ان مبدا الخلق جوهر خلقه الله تعالى ثم نظر اليه فذابت
اجزاؤه فصارت ماء ثم ثار من الماء بخار مثل الدخان فخلق منه
السموات وظهر على وجه الماء ~~بخار مثل الدخان~~ زبد مثل زبد البحر
فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال فلا يبعد ان يميل اليه من له
منهم اقبال الى اصحاب الوحي فان الشهرستاني بعد تعجبه اولا من قول
ثالس بان المبدع الاول هو الماء ثم تاويله ثانيا على وجه لا يخالف
قول الفلاسفة المشائين القائلين بالجواهر المجردة وتقدمها
في الوجود ثم ذكره ثالثا ما في التورية بتقريب قال بعد جميع ذلك
وكان ثالس الملطي انما تلقى مذهبه من هذه المشكوة النبوية انتهى
وفي القران الكريم ايضا اشارات اليه دلت عليها روايات اهل
البيت عليهم السلم منها ما روى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
عن ابي الصلت عبد السلام بن صالح الهروي قال سال المامون
علي بن موسى الرضا عليهما السلم عن قول الله عز وجل وهو الذي خلق
السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم
ايكم احسن عملا قال ان الله تبارك وتعالى خلق العرش والماء والملائكة
قبل خلق السموات والارض الحديث وروى الكليني رحمه الله ايضا عنه

عليه السلم هذا المعنى ويظهر ايضا مما فصله امير المومنين عليه السلم في خطبة
مذكورة في اوايل نهج البلاغة يذكر فيها ابتداء خلق السموات والارض
قال فيها ثم انشاء سبحانه فتق الاجواء وشق الارجاء وسكائك
الهواء فاجار فيها ماء متلاطما تياره متراكما زخاره حمله على متن
الريح العاصفة والزعزع القاصفة فامرها برده وسلطها على
شده وقرنها الى حده الهواء من تحتها فتيق والماء من فوقها
دفيق ثم انشاء سبحانه ريحا اعتقم مهبها وادام مربها واعصف
مجريها وابعد منشاها فامرها بتصفيق الماء الزخار واثارة
موج البحار فمخضته مخض السقاء وعصفت به عصفها بالفضاء
ترد اوله على آخره وساجيه على مائره حتى عب عبابه ورمى
بالزبد ركامه فرفعه في هواء منفتق وجو منفهق فسوى منه
سبع سموات جعل سفلاهن موجا مكفوفا وعلياهن سقفا
محفوظا وسمكا مرفوعا بغير عمد يدعمها ولا دسار ينتظمها الخطبة
ومن جملة ما يدل على اصل المطلوب في معنى الابداع ونظائره من
اطلاقات السنة ما روى الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
في خطبة عن رسول الله صلى الله عليه واله من قوله ابتداء ما ابتدع
وانشاء ما خلق على غير مثال كان سبق لشيء مما خلق ومنها
ما روى الكليني رحمه الله في كتاب التوحيد من الكافي عن امير المومنين
عليه السلم من قوله ابتدع ما خلق بلا مثال سبق ولا تعب ونصب وفي

اعقم

باب خطب النكاح من كتابه عنه عم من قوله مبتدع الخلق بدينا اولا ثم ابتدع
السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا
طائعين فقضاهن سبع سموات في يومين ومنها ما روي في نهج
البلاغة عنه عليه السلم في خطبة يذكر عجيب خلقة الطاوس من قوله
ابتدعهم خلقا عجيبا من حيوان وموات وساكن وذي حركات
وفي خطبة اخرى من قوله عليه السلم مبتدع الخلايق بعلمه ومنشئهم
بحكمه بلا اقتداء ولا تعليم ولا احتذاء بمثال صانع حكيم وفي
خطبة اخرى جامعة لاصول التوحيد ما لا يجمعه خطبة من قوله
وليس فناء الدنيا بعد ابتداعها باعجب من انشائها واختراعها
وكيف ولو اجتمع جميع حيوانها من طيرها وبهائمها وما كان من
مراحها وسائمها واصناف اسناخها واجناسها ومتبلدة اممها
واكياسها على احداث بعوضة ما قدرت على احداثها ولا عرفت
كيف السبيل الى ايجادها ولتحيرت عقولها في علم ذلك وتاهت
وعجزت قواها وتناهت ورجعت خاسئة حسيرة عارفة بانها
مقهورة مقرة بالعجز عن انشائها مذعنة بالضعف عن افنائها
ومنها ما روي الصدوق رحمه الله في الباب الاول من كتاب التوحيد
عنه عليه السلم من قوله ابتدع الخلق على غير مثال امتثله ولا مقدار
احتذى عليه من معبود كان قبله الى قوله المنشي اصناف الاشياء
بلا روية احتاج اليها ولا قريحة غريزة اضمر عليها ولا تجربة افادها

[illegible]

من مر حوادث الدهور ولا شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور
ومنها ما رواه ايضا عن ابنه الحسن عليه السلم في اخر خطبة من قوله
فكان بديا بديعا ابتدع ما ابتدا وابتدا ما ابتدع ولا يخفى
ان الاستيناف البياني في هذه العبارة مما يلوح منه معنى البديع
ايضا فيؤيد به كونه بمعنى المبدع فيما مر من قوله تعالى بديع السموات
والارض ومنها ما روي الكليني رحمه الله في الكافي والصدوق
رحمه الله في التوحيد عن الرضا عليه السلم من قوله الحمد لله فاطر
الاشياء انشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء
فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداع ولا يخفى ان ظاهر قوله
فيبطل الاختراع وكذا ظاهر قوله فلا يصح الابتداع يعطي ان المراد
بقوله لا من شيء وبقوله ولا لعلة نفي كون فعله باحتذاء مثال
من معبود كان قبله وشريك كان اعانه مطابقا لما مر انفا من
كلام امير المومنين عليه السلم فيكون في قوة ان يقال مثلا لا احتذاء
من احد ولا مستعينا بشريك فيكون اصل المقصود في الفقرتين
الاشارة الى ان الابداع وكذا ما بمعناه انما يتحقق بالغرابة واستقلال
الفاعل كما مر ولو حمل لا من شيء هنا على ما يجب ان يحمل عليه فيما وقع
من قولهم عليهم السلم في جواب سؤال بعض الزنادقة هل خلق الشيء
من شيء او من لا شيء باختيار شق ثالث هو لا من شيء ليكون المراد
بالشيء مادة سابقة لكان بطلان الاختراع لا يتفرع عليه لما عرفت

من ان خلق السموات والارض من مادة الماء مثلا لاينافي كونهما
مبدعتين مخترعتين الا ان تخصص تلك المادة بالقديمة الغير
المستندة الى فاعل اصلا او بالمستندة الى فاعل الخ او ان يراد بالاشياء
مجموع مخلوقاته او مباديها المستلزم فرض خلقها من شيء كون
الشيء غير مخلوق له فينافي الاختراع ثم يلزم في تصحيح الفقرة
الاخيرة ايضا ارتكاب امثال هذه التكلفات فظهر ان المقصود
في هاتين الفقرتين غير المقصود من امثال قول امير المؤمنين
عليه السلم في خطبته المروية عنه في الكافي وكل صانع شيء فمن شيء صنع
والله لا من شيء صنع فان المناسب ان يحمل الشيء فيهما على المادة مطلقا
فيكون حاصل المعنى ان كل صانع غير الله تعالى لا يتيسر له ان يصنع
شيئا الا من مادة والله سبحانه قد صنع لا من مادة ويحتمل كلا
من المقصودين ما في هذه الخطبة ايضا من قوله عليه السلم لا من شيء
كان ولا من شيء خلق ما كان كما لا يخفى ولصاحب الكافي رحمه الله
فيه كلام في شرح بعض فقرات هذه الخطبة الشريفة وتبيين ما فيها
من الاشارات اللطيفة وقد استوفى الاستاد دام ظله في شرحه
حق المقام بما لا مزيد عليه في تحقيق المرام ثم انه قد ظهر لك مما ذكرنا
وفصلنا ان للفلاسفة معنا في الابحاث المتعلقة بمعنى الابداع
مواضع وفاقا وهو انه من الصفات المخصوصة له تعالى باعتبار ما
يعتبر فيه اتفاقا من الاستقلال المخصوص بشانه جل شانه وانما

الخلاف بيننا وبينهم في هذا المقام في امور اخرى منها انهم لاعتقادهم
انه لا يتعلق الا بالقديم الزماني يجب ان يعدوه في جملة صفاته الكمالية
الثابتة له ازلا وانا لاعتقادنا ان لا قديم سوى الله تعالى وان
المبدعات كلها حادثة واحداث الحوادث ليس له كمالا ذاتيا
بل هو محض اقتضاء الحكمة الداعية الى خلقها في اوقاتها المعينة
يجب عندنا ان لا يتصف بالابداع الا عند احداث ما يتعلق به فيكون
الابداع ايضا من جملة الحوادث والفرق بينه وبين المبدع ان المبدع
موجود في نفسه في الخارج والابداع ليس بموجود في نفسه بل انما
هو موجود بالربط غير متحقق الا في مرتبة وجود متعلقه بدون
تقدم مستلزم لتقدم احد المتضايفين على الاخر وانما يجوز
ان يتصف به ذاته تعالى مع انه لا يجوز ان يكون محلا للحوادث اتفاقا
باعتبار ان الحوادث التي يجب تنزيه ذاته تعالى عن كونه محلا لها هي
الحوادث الموجودة في نفسها فان الاتصاف بها بل بمطلق الصفات
الموجودة كذلك لا يليق بجنابه تعالى عند اهل الحق واما الموجودات
الرابطية فلا مانع من اتصافه تعالى بها سواء كانت قديمة كالعلم و
القدرة وساير صفات الذات او حادثة كالخلق والتكوين وساير
صفات الافعال كما سيجيء توضيحه في المحل المناسب من هذا الكتاب
ان شاء الله تعالى ولعل فيما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب التوحيد
في حديث طويل فيه ذكر مجلس الرضا عليه السلم مع اهل الاديان واصحاب

المقالات وما اجاب به عن مسائلهم اشارة الى هذا الفرق قال
السائل الا تخبرني عن الابداع خلق ام غير خلق قال الرضا عليه السلم
بل خلق ساكن لا يدرك بالسكون وانما صار خلقا لانه شيء محدث
والله الذي احدثه فصار خلقا له وانما هو الله تعالى وخلقه لا ثالث
بينهما ولا ثالث غيرهما فما خلق الله عز وجل لم يعد ان يكون خلقه
وقد يكون الخلق ساكنا ومتحركا ومختلفا ومؤتلفا ومعلوما
ومتشابها وكل ما وقع عليه حد فهو خلق الله تعالى الحديث فعبر
عليه السلم بالخلق الساكن عما عبرنا عنه باصطلاح زماننا بالموجود الرابطي
ثم اشار عليه السلم بقوله لا يدرك بالسكون الى انه باعتبار عدم
وجوده في نفسه لا يمكن ان يدرك وان كان ما يتعلق به من المحسوسات
وبقوله وانما صار خلقا لانه شيء محدث الى انه لا يمكن نفي الوجود
عنه راسا لانه شيء حادث في الخارج بعد ان لم يكن فله خروج عن
كتم العدم ودخول في نحو من انحاء الوجود وبقوله والله الذي
احدثه لازم الى دفع توهم انه مع كونه موجودا حادثا لا يجوز ان يستند
اليه تعالى لانه حينئذ يجب ان يتعلق به ابداع اخر وهكذا الى غير
النهاية واستناد كل من هذه السلسلة موقوف على استناد سابقه
فلا يحصل الا بعد تحقق الامور الغير المتناهية وهو محال فكذا
الموقوف عليه فاثبت عليه السلم اولا استناده اليه تعالى من جهة ان
الحادث بتبعيته حادث اخر في مرتبة من محدث لا يتصور ان يكون

مستندا الى غيره ثم ايده ثانيا بنفي ثالث بينهما صالح لان يستند الى
اليه كما هو المفروض ثم اكده ثالثا بنفي ثالث صالح لذلك مطلقا
بناء على ان الكلام في مطلق الابداع ومن افراده الابداع الاول
الذي لا يتصور تقدم شيء عليه سوى الله تعالى فسائر افراده ايضا
كذلك لعدم الفرق اتفاقا ثم اوثقه رابعا بدفع توهم بعيد هو
ان يكون مستندا اليه ولا يكون مخلوقا له بالاشارة الى ان الاستناد
وكل ما يعبر به عن هذا المعنى يرجع الى معنى الخلق فلا يمكن ان يكون
خلقه فيتجاوز عن كونه مخلوقا له ثم احكمه خامسا بدفع شبهة
لزوم التسلسل بالفرق بين حقائق الموجودات وتفاوت مراتبها
في المقتضيات وعدم جواز قياس بعضها على بعض في جميع
الحالات ليسهل به التصديق بجواز ان يكون حكم الموجودات
الرابطية مخالفا لحكم الموجودات الحقيقية فلا يلزم من ثبوت
ابداع لها ثبوته للرابطية ايضا كما اشتهر من ان الارادة ليست لها
ارادة اخرى فلا يلزم التسلسل ويمكن ان يحمل على الاشارة الى دفع
مثل هذا التسلسل باعتبار الفرق المذكور ما روي في الكافي عن
ابي عبد الله عليه السلم قال خلق الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء
بالمشية واما القبلية التي تفهم من هذا الحديث للمشية بالنسبة
الى ما تعلق به وصرح بها في مثل قولهم عليهم السلم خلق الله المشية
قبل الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية مع ان الظاهر ان ثبوتها

في الحقيقة كما عرفت في الابداع انما هو في مرتبه وجود ما تعلق
به بلا تقدم اصلا فيمكن حملها على نحو من التوسع فانها باعتبار
قيامها بذات الفاعل وعدم كونها موجودا خارجا مباينا له كما
هو شان ما يتعلق به يتخيل لها شبه تقدم رتبي عليه يصلح لكونه
علاقة مصححة لهذا الاطلاق على ان للمشية والارادة في امثال هذه
الاحاديث محلا آخر ايضا مناسبا لعدها في الخصال السبع لا
يحتمل ذكره على وجهه هذا المقام فاطلبه في مظانه ثم افاد سا
ضابطة وعلامة لمعرفة خلقه تعالى تتميما للمقصود وتاكيدا لصحة
بان كل ما الوجوده حال لم يكن قبله موجودا فلا بد له من ان يكون
مخلوقا لله تعالى لثبوت الامكان ولزوم الاحتياج فانظر الى هذا
القدر الوجيز من شريف الكلام على قائله شرايف الصلوة والسلم
كيف اشتمل على جميع ما يحتاج اليه في تحقيق المقام وتنقيح المرام
مع ان ما يمكن ان يستفيد منه فهمنا القاصر ليس الا كغرفة من
البحر الزاخر ومنها ان الفلاسفة لما جوزوا قدم مهية نوعية
او جنسية تتعاقب اشخاصها او انواعها الحادثة الى غير النهاية
يلزمهم تجويز تعلق الابداع المختص على رايهم بالقديم بمهية بدون
ان يتعلق بشخص منها مع ان المهية المعراة عن التشخص لا يتصور
لها الوجود فان تمسك بعضهم للتخلص عن هذا الالزام بان يقول
ان الابداع عندنا على ما مر في تحديد ابن سينا هو ما يكون بلا توسط

شئ آخر وقولنا بالمهيات المحفوظة المذكورة انما هو في العناصر وما
اشبهها من الماديات المجعولة بتوسط غيرها فلا يلزمنا تعلق
ابداع بها اجيب بان هذا غير حاسم لان الكلام في الابداع من حيث
هو مع قطع النظر عما يوجب عندهم ان يختص ابداعه في الواقع
بمجرد مخصوص كوحدته من جميع الجهات وايضا لو ابدل لفظ
الابداع بما يجوز عندكم تعلقه بتلك المهية كالخلق والجعل وما
اشبههما لسقط العذر فغاية ما يتصور في دفع الالزام ان يقولوا
ان تلك المهية لا يمكن ان تتعرى في زمان عن تشخص ما واستفاضتها
الوجود من المبادي لا تختص بوقت دون وقت بل استمرت دائما
فكل من تلك الاشخاص المتعاقبة مستند في وقت حدوثه الى
جاعله فيتعلق الجعل اولا وبالذات الى هذه الاشخاص الحادثة
ويتاتى قدم المهية من جهة تعاقبها وعدم انقطاعها الى
غير النهاية فلا يلزم تعلق بالمهية المعراة في زمان اصلا فيرجع
البحث معهم حينئذ الى صحة هذا التصوير وعدمها ولنتكلم
فيه في محله ان شاء الله تعالى ومنها انهم لنفيهم عنه تعالى العلم
بالجزئيات من حيث هي لا يتم لهم شرايط تحقق حقيقة الابداع
منه تعالى من جهة امتناع وجود الكلي الا في ضمن وجود جزئي
حقيقي وامتناع ايجاد جزئي كذلك منه تعالى بدون تميز تام علمي
يتيسر به رعاية المصلحة ويتحصل به رجحان ايجاده على ساير

امثاله من جزئيات الكلي المذكور ولا ينفع لهم ههنا توجيههم انه
تعالى يعلم كلا من الاشخاص على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه
وان كان بعنوان علمه بكلياتها فان انطباق المعلوم على ما في
الخارج على وجه الانحصار لا يكفي في تميزه عن ساير مشتركاته
الذهنية ايضا كما هو المعتبر في تصحيح اختياره على غيره من بين
جميع متماثلاته مثلا اذا علم ان المصلحة في ايجاد انسان فهيم
فصيح سليم صحيح الى غير ذلك من المخصصات الكليه لكان غاية
ما في الباب ان لا يفوت عما اوجده شي من تلك المعاني ولكن
يجب ان يكون فيه شي اخر ايضا غير معلوم له البتة اذ لو انحصر فيما
علمه لكان غير متجاوز عن حد الكلية لضرورة ان انضمام الكليات
بعضها الى بعض ولو فرضت غير متناهية لا يفيد التعين الشخصي
والمفروض ان غير الكليات غير معلوم له فالشخص الموجود في الخارج
مع اشتماله على تلك المعاني لابد وان يشتمل على غيرها مما لا
يعلم ايضا حتى يصير جزئيا قابلا للوجود الخارجي فيلزمه ابداع
امور مجهولة له ومع ذلك ترجيح تلك الامور ايضا على امور اخرى
مثلها تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ومنها انهم لقولهم
بايجاب المبدى تعالى شانه لا يتيسر لهم نسبة الابداع ونظايره
اليه تعالى حقيقة بل انما تصح لهم على نحو من التوسع فان
الاستناد الى الموجب يرجع عند التحقيق الى معنى اللزوم وعدم

الانفكاك كالحرارة من النار والاضاءة من الشمس وكل ما يكون
لازما لشي غير منفك عنه اصلا على تقدير تسليم جواز ان يكون
الملزوم فاعلا له لا يتصور للملزوم رعاية حكمة ومصلحة بالنسبة
اليه كما هو مفهوم حقيقة الابداع ونظايره ومنها انهم لاستنتاجهم
من المقدمتين المقررتين بينهم هما الله تعالى واحد من جميع الوجوه
وكل واحد كذلك لا يصدر عنه الا الواحد انه تعالى لا يجوز
ان يصدر عنه الا واحد واشتراطهم في ذلك الواحد امور ا ينحصر
بها في جوهر مجرد هو اكمل الممكنات واقرب الموجودات اليه
تعالى يلزمهم ان يخرجوا الاجسام والجسمانيات من حد امكان
تعلق الابداع بها وان ينفوا جواز تكرر الابداع وتكثر المبدعات
وان يخصوا ابداعه تعالى بالمخلوق الاول الذي سموه بالعقل الاول
كما يفهم ايضا مما مر من اخذ ابن سينا قيد عدم الواسطة في تحديد
الابداع ويشبه مقالتهم هذه مقالة اليهود المحكية عنهم في قوله
تعالى يد الله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فاوقعوا
انفسهم في تلك المهلكة استظهارا بهذيانات مشهورة عنهم
نذكر عمدتها المعول عليها المبذول في تصحيحها جهد المتعصبين
لهم فانها معركة عزيزة ربما اعترت منها بصاير الناظرين وهي
ما كتبه رئيسهم الى بهمنيار لما طلب منه البرهان على هذا المطلوب
بقوله لو كان الواحد الحقيقي مصدر الامرين كا وب مثلا كان

مصدراً لاَ ولما ليس ب لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين واعترض عليه
الفخر الرازي بان نقيض صدور آ هو لا صدور آ لا صدور لا آ اعني
صدور ب ثم قال والعجب ممن افنى عمره في تعلم الالة العاصمة وتعليمها
ثم اذا جاء الى ما هو المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى وقع في
غلط يضحك منه الصبيان واجاب عنه الدواني بان صدور لا آ
ليس صدور آ فهو لا صدور آ وهو نقيض لصدور آ ثم قال وعند
هذا يظهر انعكاس تشنيع الامام على الشيخ ورد هذا الجواب ملا
ميرزاجان الشيرازي بان نقيض صدور آ هو رفع صدور آ لا صدور لا
آ مطلقا ولو كان كذلك لزم كون جميع المفهومات المتغايرة
متناقضة فيلزم كون جميع المفهومات السواد والحركة نقيضين
لان الحركة هو اللا سواد فيمتنع اتصاف الجسم بهما ثم قال وبما ذكرنا
يظهر انعكاس التشنيع ثم اراد بعض المتعصبين من المتأخرين
بعد اللتيا والتي تصحيح كلام الرئيس وتخليصه عن شوب تلك الشناعة
فقال ان مراد الشيخ ليس ما فهمه الامام ان صدور لا آ نقيض لصدور
آ ليرد عليه ما اورده بل مراده ما ذكره بعد تمهيد مقدمة بديهية
هي ان مصدر الشيء من حيث انه مصدر له لا يمكن ان يكون مصدرا
لغيره فنقول الواحد الحقيقي لما لم يكن له حيثيات متعددة
فاذا صار مصدراً لاَ مثلا فهو من حيث انه مصدر لاَ لا يمكن
ان يكون مصدراً لما ليس آ اعني ب فعند كونه مصدراً لاَ لو كان

قد مر ان مراد بعض المتأخرين تصحيح الدليل المشهور عن الفلاسفة على قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

مصدراً لب لكان غير مصدر لاَ لما مهدنا فيلزم اجتماع النقيضين
والحاصل ان اجتماع النقيضين الذي الزمه الشيخ ليس هو كون
الواحد الحقيقي مصدراً لاَ ومصدراً لما ليس آ بل هو الذي يلزم
من كونه مصدراً لاَ ولما ليس آ اعني كونه مصدراً لاَ وغير مصدر
لاَ فان كونه مصدراً لما ليس آ في حكم كونه غير مصدر لاَ لما بينا
فان قلت المقدمة الممهدة عين المتنازع فيه لان حاصله ان مصدر
الشيء لا يكون مصدراً لغيره قلت فرق بين بين قولنا مصدر الشيء
ليس مصدراً لغيره وبين قولنا مصدر الشيء من حيث هو مصدر
له ليس مصدراً لغيره فان الثاني لاشتماله على الحيثية لا مجال
لتوقف العقل في الجزم فيه اصلا بخلاف الاول انتهى ولا يخفى ان
هذا التاويل مع اشتماله على تلك التكلفات من قبيل سد فرجة
بفتح ما هو اعظم منها فانه يهجم عليه حينئذ ما لم يكن له سبيل
اليه قبله كان يقال انكم ان اردتم بالحيثية هنا امرا موجودا في
الخارج والمفروض ان لا موجود هنا الا ذات الواحد المذكور
فيرجع حاصل المقدمة التي ادعيتم بداهتها الى ان المصدر للشيء
بذاته لا يمكن ان يكون مصدراً لغيره به وظاهر انه في مرتبة المدعى
فكيف يكون بديهيا وايضا يرجع الحكم بان الواحد الحقيقي لم يكن
له حيثيات متعددة الى ما لا طائل تحته كما لا يخفى وان اردتم
بها ما يشمل الاعتباريات او ما يختص بها فيرجع حاصل المقدمة

الى ان الذات باعتبار واحد لا يمكن ان يكون مصدرا لشيئين
وهو وان لم يكن فى مرتبة المدعى ولكن يمكن منعه بعد منع بداهته
ايضا والسند انه لم لا يجوز ان يكون هناك اعتبار خاص نسبته
الى معلولاته على السواء كالفياضية المطلقة والعلية المطلقه
بالنسبة الى الممكنات ولو سلمناه فلا نسلم الحكم بان الواحد الحقيقى
ليس له اعتبارات متعددة وكيف يتصور موجود معرى عن كونه
ممكنا عاما او خاصا وكونه موجودا وكونه مبدا لما يتوقف عليه
الى غير ذلك من الاعتبارات الايجابية والسلبية والاضافيه
وما يمكن ان يتوهم هنا من عدم جواز مدخلية الاعدام فى الوجود
مدفوع بان المعلوم بالبديهة انما هو ان الفاعل الموجد للشى لا بد
له وان يكون موجودا حتى يفيده الوجود لا ان كل ما يتوقف عليه
وجود الشى يجب ان يكونه موجودا فان العقل لا ينقبض عن تجويز
توقف تاثير المؤثر على امر عدمى فتدبر هذا مع ان اصل دعواهم ثبوت
هذه النتيجة من هاتين المقدمتين وحكمهم باستظهارها بانحصار
الصادر عنه تعالى مطلقا او بلا واسطة فى العقل الاول وانحصار
المبدع فيه واخراجهم السموات والارض وما بينهما من عجايب المخلوقات
وغرايب المحدثات من كونها مبدعة له تعالى ومكابرتهم فيما تواتر
عن اصحاب العصمة من الانبياء والائمة عليهم الصلوات والتسليمات
ومجاهرتهم فى مخالفة ما تطابق عليه الامم من اهل الملل والديانات

ساقط

ساقط باطل بحض ساير عقايدهم المسطورة فى صحف عظمائهم المشار
اليهم بدون احتياج الى اثبات شى مما انكروه فانهم اثبتوا له تعالى
صفات هى عين ذاته عندهم بمعنى ان محض ذاته يترتب عليه ما يترتب
على الذات والوصف فى غيره فهو عالم عندهم بالذات بمعنى انه لا
يحتاج فى انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به
بل المفهومات منكشفة له تعالى لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال فى ساير صفاته ومرجعه اذا التحقيق
الى نفى الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها فعلى ذلك ليس ذاته
واحدا من جميع الوجوه حتى لا يمكن ان يصدر عنه متعدد فضلا
عن وجوب اتصاف الصادر عنه اولا بالبساطة والتجرد وغيرهما
الموجبة لانحصاره فيما يسمونه بالعقل الاول ولا سيما على راى
رئيسهم فى الاشارات فى علمه تعالى بغير ذاته انه بحصول صور الاشيا
فى ذاته تعالى وخصوصا مع اعتبار السلوب والاضافات
اللائقة بجنابه ايضا التى لا يقدرون على نفيها بل هى كافية كما
مر فى تصحيح جواز صدور الكثرة عنه تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا فانقطع اصلهم بسخافتهم وظهر قبح بدعتهم والله يحق الحق
وسيجى لاكثر هذه المباحث توضيح وتنقيح لايق بمقام ان شاء الله
تعالى **الاجتهاد** هو عبارة فى اصطلاح الاصوليين عن تحصيل الظن
بالاحكام الشرعية بتتبع مظانها وبعبارة اخرى بذل الجهد فى

الفقيه الوسع في تحصيل الظن بحكم شرعي وفي النهاية باستفراغ الوسع

تتبع مدارك الاحكام لتحصيل الظن بها وعرفه العلامه فى التهذيب
موافقا لابن الحاجب فى المختصر باستفراغ الوسع فى طلب الظن
بشئ من الاحكام الشرعية بحيث ينتفى اللوم عنه بسبب التقصير
والاستاد دام ظله فى حواشي العدة بتحصيل القوي على استنباط
حكم الله الواقعي من مظانه الظن به ببذل وسعه لتحصيله
والمراد من ذكر هذه الحدود تبيين ان المعتبر فى اصله النازل
منزلة فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ الظن فى تعريفه
اخذ ما يجري مجراه من الاستنباط او الترجيح او نحوهما فمن ادعى
من المتاخرين ما ناله الحقيقة الاجتهاد عارفا بفساد اتباع
الظنون ان المجتهد لا يلزمه ان يتبع الظن من حيث هو ظن بل
من حيث موافقته لشئ من الادلة على الحكم كظاهر الكتاب او
الاخبار السالمة عن المعارض مثلا فقد سمى غير الاجتهاد اجتهادا
ولا مشاحة قال السيد المرتضى رحمه الله فى الذريعة وليس يمتنع
ان يكون قولنا اهل الاجتهاد اذا اطلق محمولا بالعرف على من
عول بالظنون والامارات فى اثبات الاحكام الشرعية دون
من لم يرجع الا الى الادلة والعلوم انتهى فالعمدة ههنا تحقيق
انه هل يجوز هذا التعويل ام لا فان اهل الاسلام افترقوا من قديم
الايام الى فرقتين فرقة منهم جوزوه كانهم اعتقدوا ان لا مفر لهم
فى التعبد الا استعمال الظنون ويقال لهم اهل الاجتهاد وفرقة

ايقنوا بان التكليف انما وقع بتحصيل العلم للعمل والاجتناب عن
اتباع الظن وناسب ان يعبر عنهم باهل العلم ثم ان لكل من الفريقين
اختلافات جزئية فيما بينهم متعلقة بكيفية تحصيل هذا الظن
او العلم فنبتدي بتنقيح هذا النزاع اولا على سبيل الايجاز والاجمال
الى ان يجر الكلام الى بيان التفاصيل المناسبة للمقام فنقول
اما اهل الاجتهاد فيتصور لهم متمسكات فان تمسكوا بان تحصيل
العلم باكثر الاحكام المذكوره متعذر بالوجدان وجواز قيام
الظن مقام العلم عند تعذره معلوم عقلا فجوابهم ان المتعذر
انما هو تحصيل العلم بنفس الاحكام فى الواقع واما تحصيل العلم
بطريقة العمل سواء وافق الحكم الواقعي ام لا فغير متعذر وهو
المكلف به فلا يحتاج الى تحصيل الظن بالحكم الواقعي وان قالوا
ان مخالفة الظن الحاصل بالحكم بعد التتبع وعدم حصول العلم
مظنة للمواخذة الاخروية ودفع المفسدة المظنونة واجب عقلا
فجوابهم انا اذا علمنا طريق العمل وعملنا على طبقه يكون عدم المواخذة
معلوما ولعل اتباع الظن حينئذ يكون سببا للمواخذة باعتبار
عدم المبالاة مع قيام الحجة لظهور الدلائل المانعة من اتباع الظن
وان اعتمدوا على الاجماع على جوازه او على رفع الاثم عن المخطي
فيه فجوابهم انه محض دعوى وان استدلوا بكثرة اهل الاجتهاد
او بما روي فى ذلك من طريق العامة كقول النبي صلى الله عليه وآله

لعمرو بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وانت حاضر
فقال نعم ان اصبت فلك اجران وان اخطأت فلك اجر واما ما ليس
ومن طريق الخاصة كما ذكره محمد بن ادريس في اخر ابواب السرائر
من جملة ما اخذه من جامع البزنطي صاحب الرضا عليه السلم وروينا
عن ابي عبد الله عليه السلم قال انما علينا ان نلقي اليكم الاصول
وعليكم ان تفرعوا وعن الرضا عليه السلم قال علينا القاء الاصول
اليكم وعليكم التفريع فمجوابهما انه لا عبرة بالكثرة والاخبار
يمكن تاويلها بتنزيلها على الاجتهاد في محل الحكم وهو جايز كما
ستعرف او على تفريع الجزئيات على القوانين الكلية الملقاة
عنهم عليهم السلم الينا مع انها معارضة باجماع الطائفة المحقة
على خلافها كما ياتي وبالايات والاحاديث الناهية عن الاختلاف
والتفرق المانعة من اتباع الظن على ان امثال هذه الدلائل في
هذا المقام من قبيل المصادرات لان غاية ما يحصل منها ليست
الا الظن بل من الساقطات اتفاقا منهم ايضا لان تجويزهم
اتباع الظن انما هو فيما عدا هذا الاصل بل ما عدا الاصول
العقلية مطلقا عند محققيهم واما اهل العلم فمستندهم في طريقتهم
ظواهر الكتاب بل نصوصه ومتواترة الاخبار والاثار الدالة
على وجوب طلب العلم الناهية عن الاختلاف والتفرق في الدين
الصريحة في مذمة اتباع الظن وفي انه لا يغني من الحق شيئا واجماع

در بعض از نسخ بجای از اتباع الظن
و بعض الاعصام

الطائفة المحقة الداخل فيهم ارباب العصمة من اهل البيت عليهم السلم
من زمان ظهورهم الى وقت حدوث هذا الراي في جماعة من هذه
الطائفة وثبوت منعهم عنه ومناظراتهم مع مخالفيهم وفي ذلك
بالاثار المتواترة معنى عنهم عليهم السلم الموجبة للقطع بان طريقتهم
كانت نفي الاجتهاد كما نقطع بالاثار الاخرى ان طريقة ابي حنيفة
والشافعي الاجتهاد فان قلت لعل الظن المنهي عن اتباعه لا
يشمل هذا الراجح المعتبر في الاجتهاد لاطلاق الظن على
المرجوح وعلى ما حصل من غير امارة كالاعتقاد المبتدا
وكذا العلم المامور بطلبه لا يختص بالجزم بل يشمل الظن
الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل من تتبع المدارك
المعلومة الحجية وحينئذ يمكن ان يرجع الخلاف في هذا المقام
حقيقة الى ما اختلف فيه طوايف الخاصة مع العامة من اتباع
الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح
المرسلة فيتحد ما لطريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق
امثالهم من اهل العلم قلنا هذا توجيه ظاهر الفساد فان
من تتبع الحقايق اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققي
علماء العربية والاصول وتامل في وجوه المحاورات والمخاطبات
العلمية ثم انصف من نفسه علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان
يتشاجروا من قديم الايام الى الآن فيما كان نزاعهم فيه لفظيا

لاطايل تحته فان قلت جواز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من ضروريات الدين كما في جهة القبلة وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيه اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد هو الاجتهاد في نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول الظن في تلك المحال مناط لحصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم من اجراء نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد واشتهر ان ظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في التهذيب عد الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية مبني على دعوى ان المظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلايل التي عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشاهدة المعصوم والسماع منه وانحصار مدارك الاحكام في هذه الازمان في امور نعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع والنظر والتامل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان

بيان امكان تحصيل العلم بالاحكام المكلف بها

من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبني على تمهيد مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها فيما ليس من ضروريات الدين ولا جاريا مجراها مما لا مطمع فيه بل المطلوب تحصيل علم يقع العمل في التكاليف على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه مثلا اذا فرض ان معصوما شافهنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء لمصلحة التقية او نحوها وعلمنا به لكنا عالمين بالعلم بلا شك وان كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسئلة المسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاستاذ دام ظله في حواشي العدة بالحكم الواصلي على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي ومخالفته له فعملنا في صورة جهلنا بالواقعي مع احتمال مطابقة الواصلي له يكون على طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا فكلما تعارض العلمان القطعيان كذلك يلزم ان يتعين العمل بالواصلي وهو مشكل بل كاد يكون محالا بل يكون العكس ارجح للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بقول امناء الدين المعصومين عن الخطاء والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا فعند صدور امرهم في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم الواقعي علمنا انه في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا

عبرة حينئذ بعلمنا بانه كان في حقنا حكما في غير ذلك الوقت في الواقع
فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا الواصلي فان قيل اذا كان
كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشروط العمل المستلزم للعلم بالحكم
الواصلي ظاهر القران المخالف له المعلوم به الحكم الواقعي مع ان
رئيس الطائفة رحمه الله صرح في عدة الاصول بعدم صلاحيته
لتخصيص عموم ظاهر القران فضلا عن تركه به فنقول وجوب العمل
بظاهر القران وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم
العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من نص الشارع عن احكامه
خلافا المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بنصوصه كذلك في الاحكام
يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع للشروط
وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له معارض
من اقوى مع انه يمكن ان يقال عدم العلم بهذا المعارض هو عمدة
الشروط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاشتمل الفرض على خلافه
فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصلي وقد كان
الكلام فيها اذا تمهدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي
والواصلي وتبين ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم
بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون
على ان المكلفين بعد النبي صلى الله عليه وآله مامورون باتباع
الكتاب واتباع عترته اهل البيت عليهم السلم لتواتر وصيته

صلى الله عليه وآله بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا يضل من تمسك
بهما تواترا معنويا حتى انه لا نكير له من المخالفين ايضا وان كان
بين رواياتها اختلاف لفظي غير موثر في المعنى فلهذا يكون عمدة
اقبالهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى
الاخبار المروية عن اهل البيت عليهم السلم ويقال لهم بهذا
الاعتبار الاخباريون فاتفقوا على ان ظاهر الكتاب المعلوم
الظهور الغير المخالف لما يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض
تعين العمل به بدون اعتبار الظن بان ما هو مدلول هذا الظاهر
هو الحكم الواقعي او غيره واذا وجد له معارض فان كان من غير
الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا واما ان كان
من الكتاب ايضا ولم يكن الجمع لوجه ولم يعرف التقدم والتاخر في
النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر الاخبار المأثورة
المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا واما
ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل للتاويل
معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر او نحوه او ما في حكمه
كاجماع الطائفة المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص
او يؤول والوجه في الجميع ظاهر وان كان من احاد الاخبار وان كان
جامعا الشروط وجوب العمل به لولا هذا الظاهر فلا يعتبر لمعارضته
كامر وما ذكر المحقق الاسترابادي من انه لا يجوز الاستنباط

من ظواهر كتاب الله بدون سوال اهل الذكر عن تفسيرها فانها وردت
في الاكثر على وجه التعمية بالنسبة الى اذهاننا وان معنى وجوب
التمسك بهما في الحديث النبوي هو التمسك بكلامهم لا غير اذ لا
تفسير لكتاب الله الا المسموع منهم فان كان المراد انه لا يفهم منه
الحكم الواقعي او انه يشكل في الاكثر معرفة ظهوره في الواصل فان
ما يرى في بعض الايات ظاهرا ربما تغير بانضمام اخرى منها فيكون
الظاهر من الاثنين غير الظاهر من كل منهما متفردة فسلم وان كان
المراد انه لا يجوز الالتفات اليه اصلا فانه ساقط بالضرورة
الدينية وبما تواتر معنى عنهم عليهم السلم في وجوه ترجيح الخبرين
المتعارضين من عرضهما على كتاب الله والاخذ بما وافقه والطرح
لما خالفه وبانه يستدل هو على مطالبه كثيرا بظواهر الايات مطلقا
فكيف يجوز له في مطلبه دون غيره واما ما ثبت من ان في القران
ناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا الى غير ذلك من الدقايق الخارجة
عن وسع الرعية الاحاطة بها فلا يعلم منه سوى ان معلوم الظهور
فيه قليل فيما ينتفع به الرعية من الاحكام الفرعية المحتاج اليها
للعمل بلا واسطة ولكن بحمد الله ما يدل من محكماته على الاصول
النظرية سيما الارشاد الى وجوب التمسك باذيال العالمين بجميع
الوسايط في العلم بجميع ما يحتاج اليه مما فيه بالاخرة اذا عمل به اكثر
من ان يحصى هذا هو خلاصة طريقة اهل العلم بالنسبة الى الكتاب

واما بالنسبة الى اثار اهل البيت المقرونين بالكتاب في وصية النبي
صلى الله عليه واله الموافقة لارشاد محكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا
بمضمون ظاهر اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم
مضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر
ظهور ائمتهم لحصول العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع
والقراين والامارات الى دلايل حجيتهم الى اخر الزمان بان المكلفين
في زمن الغيبة مهديون بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها
بل متعين فيما لم يكن على خلافه دليل قطعي او معارض من
الكتاب فان قلت هذا فيما تواتر منها مسلم واما في اخبار الاحاد
فكيف ولم يعتبرها الاجلاء من العلما صرح رئيس الطائفة ره في
مواضع كثيرة من كتبه بانها لا توجب علما ولا عملا وانكار حصول
العلم منها وعدم جواز العمل بها مشهور من السيد الاجل
المرتضى قدس سره حتى نقل عنه دعوى الاجماع من الشيعة على انكار
كالقياس من غير فرق بينهما قلت خبر الاحاد في عرفهم على ما يفهم
من تتبع كلامهم مستعمل في معان احدها مقابل الماخوذ من الثقة
المعمول به لكثير منهم ويقال له الشاذ والنادر ايض وثانيها مقابل
الماخوذ من الثقات المحفوظ في الاصول المعمول به لجميع خواص
الطائفة فيشمل الاول مع ما يقابله وثالثها مقابل المتواتر القطعي
الصدور عن المعصوم فيشمل الاولين مع ما يقابلهما فما لم يعتبره

جواز العمل ... الثقة وعدم جواز العمل باخبار الاحاد

١١٠١٩

رئيس الطائفة ونقل اجماع الشيعة على انكاره هو الاول لا غير نظير
مما صرح في موضع من كتاب العدة بانه يجوز العمل بخبر الثقة في
الرواية وان كان فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه وفي آخر
بقوله قد دللنا على بطلان العمل بالقياس وخبر الواحد الذي يختص
المخالف بروايته انتهى ومما ذكره المحقق الحلي المعدود في جملة من وافقه
في هذه المسئلة في المعتبر بقوله فما قبله الاصحاب او دلت القرائن
على صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه انتهى
وما انفرد السيد قدس سره عن غيره من المتقدمين بالاحتياط عن
العمل به على ما هو المشهور منه هو الثاني لا غير نظير مما قال في جواب
المسائل التبانيات المتعلقة باخبار الاحاد ان اكثر اخبارنا المروية
في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر من طريق الاشاعة
والاذاعة او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي
موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد انتهى ويؤيد المقامين ما ذكره العلامة
الحلي في نهاية بحر العلوم بقوله اما الامامية فالاخباريون منهم لم
يعولوا في اصول الدين وفروعها الا على اخبار الاحاد المروية عن
الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه انتهى واما خبر الاحاد
بالمعنى الثالث المقابل للمتواتر فلم يتحقق عن احد نفيه على الاطلاق

[illegible]

وعدم تجويز العمل به راسا بمحض انه غير متواتر نعم لم يعتبره المتاخرون
في اصول الدين لانه من حيث انه غير مقطوع به ليس بحجة فيها ولعل
السر فيما نقل عن المتقدمين من الاخباريين من اعتباره فيها ايضا
انه يمكن ان يكون مؤيدا للحجج العقلية فتطمئن النفس به فيها او مرشدا
غالبا لمن تامل فيه الى مقدمة من مبادي حجة عقلية لا تتم بدونها
كما يرى في كثير من المرويات عنهم عليهم السلام في الاصول فهو حينئذ
وان لم يكن بنفسه حجة ولكنه يهدي بمضمونه المتامل فيه الى
المطلوب فظهر ان الاخبار التي يستفاد منها علم العمل غير منحصر
في المتواتر اتفاقا وظاهر ان الاخبار المحفوظة في اصول القدماء
ان اطلق عليها اخبار الاحاد فانما هو بالمعنى الثالث لا الاول
الغير المعتبر عند الاكثر بل ولا الثاني الغير المعتبر عند السيد
قدس سره ايضا فان تتبع سيرهم دال على شدة اهتمامهم في تلخيص
اصولهم عما لا يصح عندهم انتسابه الى اهل العصمة بطرق معتمد
عليها نعم لا يبعد فيمن تاخر عنهم ادخال بعض من غيرها في الاصول
المتعمدة في جملة مروياته لاظهار التوسع ولهذا اعتنى جمع من مشايخنا
المتبصرين في الدين رضوان الله عليهم اجمعين في اواخر زمان
الغيبة الصغرى واوايل الكبرى بتهذيبها وتنقيحها في مصنفاتهم
المشهورة حفظا للشيعة من الحيرة وتاييدا لهم في زمان الفترة
فان قلت حاصل ما يستفاد من العبارة التي مر نقلها عن القوم

ان من جملة الاخبار الغير المتواترة خبرا معمولا به اتفاقا فلا
ينحصر العمل في المتواتر وان منها خبرا غير معمول به بينهم اصلا
وخبرا ايض هو محل النزاع بين هذين الفقد ويتين في انه هل
يجوز العمل به ام لا فحق تنقيح المقام يقتضي توضيح هذه الاقسام
بتحديدها باعتبار انفسها ايضا وتبيين سر هذا الخلاف
وتحقيق ما هو الحق منهما قلنا الخبر الغير المتواتر ينقسم الى
ثلثة اقسام الاول ما اعتمد عليه خواص الطايفة بحيث
لا يكون له منكر منهم اصلا وليس له معارض معمول به وهو
المعبر عنه بالمجمع عليه الموصوف بانه لا ريب فيه في بعض الروايات
وهو الذي عليه التعويل في الفتاوي بينهم وهو الذي عليه
استظهار السيد قدس سره حقيقة فيما يستدل كثيرا على
صحة المسايل باجماع الطائفة اذ ليس لاجماعهم في غير المتواتر
بينهم مستند سواه ولا ينافي ذلك دلالة الاجماع على صحته
لا العكس لانه كثيرا ما يستدل بالفرع لظهوره على وجود اصل
مخفي له بدون العكس وبهذا ظهر سر استدلالات السيد قدس سره
بالاجماع لا بمثل هذا الخبر وان كان صحيحا ايض عنده بدلالة
الاجماع لان حجية اجماعهم ثابتة بالبرهان عنده وحجية الخبر
ثابتة بهذا الاجماع فهذا الاجماع وان كان فرعا في الوجود
لكنه اصل في الاستدلال الثاني ما لم يعتمد عليه احد من الخواص

بل معدود

بل معدود عندهم من النوادر والشواذ الثالث ما اعتمد عليه جمع
منهم واختاروا العمل به لكونه ماخوذا من الثقة مع ان لهم معارضا
وتوقف فيه جمع اخر من دون رد وانكار له وان اختاروا العمل بما
يعارضه لمثل ذلك فاجتمع فيه وصفان عدم اتفاق الجميع في
قبوله واتفاق الجميع في عدم رده وهذا المقام هو مطرح النظر
فاختاره رئيس الطائفة نظرا منه الى هذا الاتفاق واحتاط
السيد قدس سره فيه من جهة عدم اتفاقهم على العمل به فيعمل
بعمومات الكتاب المجمع عليها الموافقة لاحدهما فيقع العمل بواحد
منهما ايضا لكنه لا من حيث هو بل من حيث موافقته للكتاب
الذي لا ريب فيه ثم ان المعلوم من طريقة السيد قدس سره على
ما يدل عليه مقالاته في رسائله انه لو لم يوجد لاحدهما عموم
في كتاب الله موافق يتوقف فيه ان تيسر كما هو الاصل في العمل
والا يعمل بايهما شاء فلو يتيسر مع ذلك رعاية اختيار ما لا يوافق
العامة ايضا لكان احوط بلا شبهة فان الظاهر فيما وقع موافقا
لهم ومخالفا ايض ان يكون الموافق صادرا عن تقية فمقتضى اصل
طريقته ان لا يترك هذا الاحتياط ايض وان لم نجد في كلامه التعرض
لذلك ولعله لم ير اظهاره في تصانيفه مصلحة حفظا للنوع من المداراة
معهم طالبا لاقبالهم على الحق بنحو تاليف لقلوبهم كما هو شيمته في
سلوكه معهم على ما يظهر من تتبع تصانيفه فبالجملة يوافق ظاهر طريقته

السيد قدس سره مقتضى الاخبار الماثورة المشهورة من اهل بيت
العصمة المذكورة فى خطبة الكافي في الترجيح بين الخبرين المتعارضين
منها خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ومنها اعرضوها
على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوها وما خالف
كتاب الله فردوه ومنها دعوا ما وافق القوم فان الرشد في
خلافهم ومنها بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم ويوافق ايضا
ما روي عنهم عليهم السلم فى هذا الباب من التوقف والاحتياط
كقولهم لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسال عنه و
قولهم اذن فخذ بما فيه الحايطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فظهر ان طريقته طريقة محكمة متقنة ولكنها انما يناسب هذا النوع
من الاحتياطات فى العمل لمن كان مثله او قريبا منه في التبحر والتتبع
ولا يتيسر لاكثر المكلفين فلو يعمهم التكليف بذلك على الظاهر
لانتفاء الحرج بالدين اتفاقا ولذا قال ثقة الاسلام نور الله مرقده
في خطبة الكافي بعد ذكر الثلث الاول من الروايات المذكورة
الماثوره فى طريق الترجيح عنهم عليهم السلم رعاية للتوسعة المنظورة
في الدين لعموم المكلفين بقوله على صيغة المتكلم مع الغير ونحن
لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع
من رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلم وقبول ما وسع من الامر
فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى والظاهر ان

رئيس الطايفة رحمه الله اخذ طريقته منه فقد صارت موجهة موافقة
للتوسعة والاحتياط كليهما بقي ههنا دقيقة لطيفة هي ان ضيق
السيد قدس سره الامر على نفسه واوقعها فى مشقة تتبع الظواهر
والاجماعات والاختلافات ليقضي به حق الاحتياط الذي يفوت
في تلك التوسعة فكيف يستقيم مع ذلك قول ثقة الاسلام طاب ثراه
في صورة التوسعة المذكورة ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع
الخ اذ يدل على ان الاحوط ايض فى هذا المقام هذا الاوسع لا ما
يقابله الذي اختاره السيد قدس سره فنقول يحكم حق التامل في
هذا المقام لثقة الاسلام وذلك لان الروايات في باب الترجيح
بين المتعارضين متعارضة ايض كما ترى وفي اختيار رعاية تقديم
وتاخير لبعضها فى العمل كما التزمه السيد مظنة اعتماد على الراي
والاستحسان فالاحوط ان يختار المكلف ايما شاء منها ايضا
على جهة التسليم وقبول امرهم من حيث انه امرهم بدون ضم شيء
آخر من قوة الفكر ودقة النظر ليخرج به عن حد التشبه باهل الراي ويدخل
فى الضعفاء المرحومين كما هو المروي عن ابي جعفر عليه السلم رحم الله
الضعفاء من شيعتنا انهم اهل تسليم فان لاخذ منها بما يحوجه الى مؤنة
تلك التتبعات والانظار وقع ايض فيما فر منه كما لا يخفى فلم يحصل
له مع ارتكاب هذا الضيق حق الاحتياط فصار الاحوط مطلقا بالآخرة
قبول التوسعة المذكورة اولا كما صرح به ثقة الاسلام عطر الله مضجعه

فتدبر واحفظ فان المقام من مزال الاقدام فان العلامة رحمه الله
صرح فيما مر من كلامه في النهاية بوقوع اصل النزاع بين السيد
والرئيس قدس سرهما ولكنه لم يحرر محل النزاع بينهما وتوهم بعض
الفضلاء ان لا نزاع بينهما اصلا بل صرح بان احدا من المتقدمين
على زمن العلامة لم يذهب الى حجية خبر الواحد وغفل عن
تصريح الرئيس في العدة بحجيته واستدلاله عليها والمحقق الاسترابادي
بنى تحقيق هذا المقام على ما زعمه من انه لا يجوز العمل الا بالخبر
المقطوع الورود عن اصحاب العصمة عليهم السلام فبعد ما نقل كلام
الرئيس في اول الاستبصار قال اقول صريح كلام رئيس الطائفة
قدس سره انه لا يجوز العمل بخبر لا يوجب القطع بما هو حكم الله في
الواقع او حكم ورد عنهم عليهم السلام ويجوز العمل بخبر يوجب القطع بورود
الحكم عنهم عليهم السلام وان لم يوجب القطع بما هو حكم الله في الواقع
وما صرح به رئيس الطائفة وهو المستفاد من الروايات المتواترة
عن العترة الطاهرة عليهم السلام هو مراد علم الهدى عند التحقيق
فصارت المنافرة بين التحريرين العلمين المقدسين قدس سرهما
لفظية لا معنوية كما توهمه العلامة ومن تبعه انتهى واورد عليه
ان دعوى صراحة كلامه فيما ذكره ممنوعة اذ ليس فيه ما يرشد
اليها بل فيه ما يدل على خلافها كما لا يخفى انتهى فظهر من مدارج ما
ذكرنا طريقة خواص القدماء على التفصيل مع ما اوجب زيادة

بصيرة فيهما من دقائق الجرح والتعديل فالتزمها وكن معها فانها
سقاء للغليل وشفاء للعليل فان قلت سلمنا ان عمل القدماء
من الاخباريين على طبق العلم لهم بجواز الاخذ بظواهر ما وصل
اليهم من مشايخهم من هذه الاخبار فيجوز ان يكون حصول هذا العلم
مختصا بهم لقرب ازمانهم من زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد
انه كيف يحصل هذا العلم لنا في هذه الازمان قلنا يحصل لنا
بادنى تتبع علوم لا يبقى معها شك لنا في كيفية طريق العمل منها
العلم ببقاء التكاليف الشرعية الى يوم القيمة مع ان ما اعتبر فيها
من الخصوصيات التي لو انفردت منها لانسلخت عن حقيقتها لم
يمكن ثبوته لنا الا من طريق الاحاد فكيف لمن يكون فيما بعدنا
من الازمنة مثلا اذا راجعنا وجداننا وتاملنا في الاحكام
المتعلقة باجزاء صلوة الظهر مثلا وشرايطها وموانعها وما
يتعلق بها لم نجد شيئا منها حاصلا لنا من غير طريق الاحاد الا
كونها اربع ركعات في الحضر وكون اول وقتها الزوال واشتمالها
على الاركان المشهورة في الجملة وما شابه هذه من الضروريات
الدينيه وهذا هو حال جميع المكلفين من الطائفة جاهلا او
عالما عاميا او غيره في هذه الازمان عند التتبع والانصاف
فهو امر عام البلوى لا مفر منه ومنها العلم بان المعاصرين لاهل
العصمة حتى خواص اصحابهم ممن كان بعيدا عن حضرتهم بمسافة

يوم بل اقل كانوا لم يمكنهم العمل في الاكثر الا بما اوصل اليهم غيرهم ممن
وثقوا به في الجملة من اخبارهم واثارهم ولم ينقل عن احد منهم
توقف عند سماع شيء من الاحكام ممن روى عنهم حتى ينضم اليه
خبر اخر ومنها العلم بان قصد ائمتنا عليهم السلم في تعليم خواص
شيعتهم وخيار اصحابهم هذه الاحكام مع ما ثبت عنهم من الاهتمام
في تفهيمهم والامر بحفظها بالكتابة وبث علمهم في اخوانهم وايراث
كتبهم بنيهم وامثال ذلك ان يحفظوا الشيعتهم احكامهم الى اخر
الزمان بان اوصلها القديم الى الحديث وعلمها السابق المسبوق
وهكذا ومنها العلم بان جمع ثقات هذه الطايفة المحقة هذه
الاخبار في اصولهم وتصانيفهم انما هو لارشاد المسترشدين
بالاخذ بها والعمل عليها فلولا ان التمسك بها معلوم الجواز بينهم
لرد بعضهم على بعض وانكروا هذا الجمع والتصنيف منهم ونقل الينا
هذا الرد والانكار مع ان المنقول خلافه من انهم عرضوا بعض تلك
على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا ذلك منهم بل استحسنوه واثنوا
على مؤلفها ككتاب الحلبي المعروض على الصادق عليه السلم وككتاب
يونس والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عليه السلم ومنها
العلم بانهم عليهم السلم ما اشترطوا على هؤلاء النقلة لهذه العلوم
الى غيرهم في شيء من المراتب ان يذكروا الجميع الوسايط الى المعصوم
لينظر المتعلم اولا في تعديلهم وجرحهم بتتبع احوال كل واحد منهم

ثم يعمل بما ادى اليه نظره من القبول والرد بل ما اشترطوا عليهم
ايضا ان يذكروا له خصوص المعصوم الذي اخذ هذا العلم منه
بل ولا ان يصرحوا بانه ماخوذ من المعصوم ايض اعتمادا على دلالة
شاهد الحال من اوضاعهم وطريقتهم الماخوذة من ائمتهم عليهم السلم
على انهم لا يفتون في مسئلة بقول مطلق الا عن علم منهم دون
الراي والمقاييس كيف ولو كانوا اشترطوا عليهم شيئا من هذه
الشروط لنقل الينا عادة ولكان ينكر بعضهم على بعض رواية
المراسيل او المقاطيع او المرفوعات او المضمرات او الفتاوى المطلقة
المعلوم الابتناء على العلم فهذه العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع
ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم جواز رد قول مؤمن
في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه تستلزم القطع الذي لا يمكن
القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من ثقة في الدين محتاط
عن القول بغير علم معدود من رواة احاديثهم عليهم السلم شيء من تلك
العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن
ذكر المعصوم ايضا خاصا او عاما فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا
منها ايض فهو الفضل فكيف اذا وصل الينا هذه العلوم من المشايخ
العظام المجتمعة كلمة العلماء المتتبعين لاحوالهم على فضلهم و
دياناتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة
وكالشيخ الاجل المفيد والسيد السند المرتضى علم الهدى والسيد

رضي الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم
وشكر الله مساعيهم فثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم
ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف
اذا كان مصنف الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم
زمانا وابصرهم واورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب
العرفان واليقين باتفاق جميع الطايفة بل باجماع العامة و
الخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الانام
ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه
ونور ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف
والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين
ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عند شبكته والتعبير عنه بشيخ
المشايخ مستمرة الى الآن يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن
اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او
يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من ساير
التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من ساير النجوم حتى
انه مع ظهور جلالة شانه عن ارتكاب اطراء ومبالغة خصوصا
فيما يرجع الى تحسين نفسه وصف في خطبته بانه كتاب يجمع فيه
من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد
وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين

عليهم السلم والسنن القائمة التي عليها مدار العمل وبها يؤدي فرض الله
عز وجل وسنة نبيه ثم انه لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام
وفي ساير فقرات خطبته وانصف من نفسه ورفض ما لا ينبغي
لطالب الحق عن طبعه علم منه بلا عروض شك ولا اختلاج ريب
ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به في زمن
الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مامورا به من الناحية المقدسة
احتمالا قريبا جدا فانه من العلوم المشهورة انه كان صنفه ببغداد
في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع
السفراء فانه اعلى الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين
وثلثمائة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد السمري رحمه الله
آخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب
وخواص شيعته وهي سنة يقال لها في عرف اهل التواريخ سنة تناثر
النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فان في تلك السنة ارتحل
ايضا علي بن الحسين بن موسى القمي والد الصدوق رحمهما الله صاحب
صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل
عليه ايضا من انقضاض الكواكب الكبار بحسب المشهور من احكام
المنجمين او المسطور من جملة الملاحم الماثورة وبالجملة كان قدس
سره في جميع مدة عمره معاصرا للسفراء رحمهم الله واقعا في زمان
الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زايدا على اربع وسبعين ولا

يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام العسكريين
ايضا عليهم السلم فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا يخالطهم مع
هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل والورع ولا اهتمام
في امور الدين بل وان لا يعرض بتوسطهم حاله وشغله على
الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في هذا المطلب
الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من عمدة اسباب انتظام
امر الشيعة في طريقتهم وازالة حيرتهم في فترتهم وتجديد المهمات ما
كان شارفا في الاندراس من الاصول الاربعمائة المشهورة وغيرها
من الكتب المعول عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين
في جامع الاصول في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل
البيت عليهم السلم في راس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى
الرضا عليه السلم هو المجدد لهذا المذهب في راس المائة الثانية
وذلك لما رووا عن النبي صلى الله عليه وآله من وجوب ثبوت مجدد
للدين في راس كل مائة فتدبر ولا تغفل وعلم ايضا مما صرح قدس سره
في هذا الكلام بان كل ما ذكر في كتابه هذا هو من الاثار الصحيحة عن
الصادقين التي بالعمل بها يؤدي فرض الله عز وجل وسنة نبيه صـ
عدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال السند
وانه فضل مذكور على سبيل التبرك بذكر المشايخ او لدفع طعن
المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير موقوف على

الصلوة و

بيان عدم الاحتياج الى التفحص عن احوال رجال سند الروايات المذكورة في الكافي

تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه قال صاحب الفوائد من
الامور المعلومة عند علمائنا من تتبع كتب الاخبار والرجال ان
الاصول الصحيحة والاحاديث المعتمد عليها كانت في زمان الامام ثقة
الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس سره ممتازة عن غيرها ومن
المعلوم انه لم يقع من مثله ان يجمع بينهما في كتاب واحد في مقام
الهداية والارشاد من غير نصب علامة مائزة ذلك ظن الذين
لا يوقنون انتهى ويظهر من سياقة كلامه ايضا ان الصحة غير مختصة
ببعضها دون بعض بل عبارة عن معنى يوجد في جميعها فليس المراد
بها المصطلح عليها في عرف المتاخرين من المجتهدين الذين قسموا
احاديث كتب اصحابنا تبعا لاصطلاح العامة الى الاقسام الاربعة
المشهورة باعتبار رجال سندها احدها الضعيف الغير المعتبر
اصلا قال الشيخ البهائي رحمه الله في اوائل كتاب مشرق الشمسين
استقر اصطلاح المتاخرين من علمائنا على تنويع الحديث المعتبر
ولو في الجملة الى الانواع الثلثة المشهورة اعني الصحيح والحسن والموثق
بانه ان كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق
فصحيح او اماميين ممدوحين بدونه كلا او بعضا مع توثيق الباقي
فحسن او كانوا كلا او بعضا غير اماميين مع توثيق الكل فموثق وهذا
الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس الله ارواحهم كما هو ظاهر
لمن مارس كلامهم بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث

اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق والركون
اليه انتهى وذهب صاحب الفوايد الى ان معنى الصحيح عندهم ما علم
علما قطعيا وروده عن المعصوم ولو كان من باب التقية ولا يخفى
ان التزام هذا المعنى في الصحيح افراط غير محتاج اليه بعد ثبوت
العلم بجواز التدين بتلك الاثار واستفادة الاحكام الواقعية الاصلية
منها وكذا ما التزم من انه لا يجوز العمل منها بغير قطعي الدلالة على
المراد بنفسها او بالقراين بناء على ان العمل لو بني على غير ذلك لكان
مبنيا على غير علم فيكون مبنيا على الظن المنهى عن اتباعه قال الاستاد
دام ظله في حواشي العدة ان بناء طريقته على توهم انه ليس واسطة بين
العمل والحكم لاجل الظن بحكم الله تعالى الواقعي وبين العمل والحكم
لاجل العلم بصدور الرواية عن المعصوم مع العلم بالمراد بها وهذا
باطل لجواز العمل والحكم بظواهر القران او ظواهر الروايات الجامعة
للشروط لاجل العلم بان الحكم مدلول ظاهرهما سواء كان الحكم مظنونا
ام لا وسواء كانت الروايات معلومة الصدور عن المعصوم ام لا
انتهى فان قلت على ما ذكرتم يجوز لنا العمل بما في هذه الكتب من الروايات
عنهم عليهم السلم بعد فهم ظواهرها من دون سماع من شيخ او قراءة عليه
او نحوهما من انحاء التحمل كالاجازة والمناولة كما اشتهر وهذا خلاف
ما ذكره السيد المرتضى قدس سره في بعض اجوبته عما سئل عنه من انه
هل يجوز للعالم او متمكن من العلم او عامي الرجوع في تعرف احكام ما يجب

عليه

عليه العمل به من التكليف الشرعي الى كتاب مصنف كالرسالة المقنعة
ورسالة ابن بابويه او كتاب رواية كالكافي للكليني او كتاب اصل
ككتاب الحلبي ام لا يجوز فقال في الجواب انه لا يجوز لعالم ولا عامي
الرجوع في حكم من احكام الشريعة الى كتاب مصنف لان العمل لا بد
ان يكون تابعا للعلم على بعض الوجوه والنظر في الكتاب لا يفيد علما
انتهى قلنا من المعلومات التي لا شك فيها ان مطالعة كل كتاب متواترة
النسبة الى مؤلفه اذا طالعه الذكي بصحته من وجوهها انما هي بمنزلة
سماع نطق مؤلفه بما فيه فلا يفيد مجرد سماعه من غيره ولا
الاجازة او المناولة وما اشبههما مما اعتبروه زيادة فايدة فضلا
عن ان يكون من شروط جواز الاخذ به كما توهم قال صاحب المعالم
فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون
متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة
اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قراين الاحوال
ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء سلسلة الاسناد
بالنبي والائمة عليهم السلم وذلك امر مطلوب مرغوب للتيمن كما لا يخفى
انتهى فيمكن ان يحمل كلام السيد على صورة ان لا يكون للناظر فيه
علم بنسبته الى مصنفه او على اختصاص عدم الجواز بالكتاب المصنف
المذكور فيه الفتاوي المطلقة المجردة عن الرواية لاقتصاره في الجواب
عليه فلا يشمل ما عطف عليه السائل من كتاب الرواية وكتاب الاصل

باب طريق العمل عند تعارض الروايات

فيكون مضايقة في العمل بالفتوي المطلقة باعتبار امكان ابتنائها
على الخبار الاحاد بالمعنى الذي لم يجوز العمل به كما مر لا في العمل بالرواية
المشتمل عليها مثل الكافي واصول الحلبي فان قلت فكيف الحال
في صورة تعارض الروايات قد مرت الاشارة الى ان طريق الترجيح ايض
بينهما في هذه الصورة مستفاد منها ايضا بدون احتياج الى خارج
كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة الكافي وان لا احوط
ولا اوسع الاخذ بكل ما شاء المكلف منهما من باب التسليم لا من باب
اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل النفس والهوى ولا
من باب كون الاخذ باحدها اسهل وامثال ذلك فان قلت هذا
كله انما يجري في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول والاستفادة
منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم كل عامي
وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها وقل من لم
يصل اليه ذلك فيكون معذورا ان مطلوبه هذا انما يحصل له من
استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع اليهم فيما
يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع غيره كما في صورة التنازع
ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا الموثوق
به عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك المعرفة اذا
رجع الى عالم في تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب عليه
على العلم ايض واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على نحو

باب كيفية حصول العلم للعامي بالاحكام

قلنا له

منا

٣٤

ما علمه من الاخبار والاثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بظاهر معناها
بعنوان الاخبار والاعلام دون الاجبار والالزام لئلا ينجر
الى الافتاء والقضاء المعلوم له انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام
الواقعية اذا عرفت ما ذكرنا بتفاصيله تبين لك ان اهل العلم لا
يعولون في غير الضروريات الدينية وما يجري مجريها على غير الكتاب
والاخبار المروية عن اهل البيت المشتملة على السنن النبوية
ويجتنبون من اتباع الاراء والظنون في استنباط المعاني منهما
بل يعتبرون الظاهر ولا يتجاوزون عنه فما لم يوجد بعد التتبع
في ظاهر شي منهما فحكمه عندهم كحكم ما لم يبلغ فيه خطاب اما
الاباحة سيما على ما صرح به الصدوق رحمه الله في الاعتقادات
او التخيير بين اقوال الطايفة المحقة فيه لو كانت والا التوقف بحكم
العقل كما مال اليه السيد المرتضى قدس سره واما اهل الاجتهاد
المتبعون لظنونهم في نفس الاحكام فمع اختلاف ارائهم وتفرق
اهوائهم كما ستطلع عليه اتفقوا على انقسام الرعية الى مجتهد ومقلد
فيوجبون على المجتهدين تحصيل الظن بالاحكام الواقعية وعلى
المقلدين الاخذ بمقتضى ظنونهم واتفقوا ايض على ان ظن المجتهد
بحكم موجب لعلمه بجواز العمل به والافتاء لمقلديه وعمدة متمسكاتهم
في ذلك الاجماع الذي يدعونه حتى ان صاحب المعالم رحمه الله من الخاصة
صرح به بقوله ان التعويل في الاعتماد على ظن المجتهد المطلق انما هو على

تفصيل اتفاق المجتهدين واختلافهم في امور متعلقة بالاجتهاد

دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به انتهى واتفقوا
ايضا على وجوب الاجتهاد على الكفاية واتفقوا ايض على عدم انحصار
المدرك للحكم الشرعي الغير المقطوع به في الكتاب والسنة وعلى
انحصار مدركه منهما في غير المعلومات المراد من النصوص السالمة
من الكتاب وفي مثله من المقطوعات الصدور من السنة وكذا في
غيرهما كغير المعلومات الوقوع من المعلومات الحجية من الاجماع
بناء على عدم دخول القطعيات من الاحكام في المسائل الاجتهادية
لان المجتهد من حيث هو مجتهد غير قاطع بشئ وبعبارة اخرى صحة
اطلاق العالم على المجتهد باعتبار معلوماته لا باعتبار مظنوناته
وبالعكس فكل عالم من حيث هو غير مجتهد وكل مجتهد كذلك غير عالم
فافهم واتفقوا ايض على جواز مخالفة مجتهد لمجتهد اخر في الحكم
ثم انهم اختلفوا هل كل من المجتهدين المختلفين مصيب ام لا فمنهم
من زعم كابي الحسن وابي هاشم وابي حنيفة ان ليس لله تعالى حكم
معين في كل مسئلة يجري فيها الاجتهاد من غير المعلومات قطعا
كالضروريات الدينية بل انه فوض الى اراء المجتهدين وظنونهم
فما ادى نظر المجتهد اليه فهو حكم الله الواقعي في حقه وحق مقلده
ويقال لهم المصوبة ومنهم من ذهب كجميع الخاصة والاصم وبشر
المريسي من العامة الى ان لله تعالى في كل واقعة حكما معينا يعلمه العالمون
ولكن من لم يعلمه واجتهد فيه فقد تتفق له الاصابة وقد لا تتفق

ويقال لهم المخطئة فدليل الخاصة على بطلان هذا التصويب ظاهر فان
من ضروريات مذهبهم ان لله تعالى حكما معينا في كل حادثة الى يوم
القيمة وان علم الجميع عند الائمة الطاهرة العارفين بكتاب الله
المحيط بها بظواهره وبواطنه واما العامة المنكرة للتصويب
فاستدلوا على بطلانه بان تصويب كل مجتهد فيما اجتهد مستلزم
للمحال بيانه انا لو فرضنا زوجا مجتهدا شافعيا وزوجة مجتهدة
حنفية فقال لها انت بائن ثم قال راجعتك والرجل يعتقد الحل
والمرأة تعتقد الحرمة فيلزم من تصويب المذهبين حلها و
حرمتها وايض لو فرضنا ان ينكح مجتهد امراة بغير ولي لانه يرى صحته
وينكح مجتهد آخر تلك المراة باذن وليها وهو يرى بطلان الاول
فيلزم من تصويب المذهبين حلها لهما واجاب العضدي في
شرح مختصر الاصول عن هذا الدليل اولا بالنقض بانه مشترك
الالزام اذ لا خلاف في انه يلزم اتباع ظنه ثم قال والجواب الحق
هو الحل وهو انه يرجع الى الحاكم ليحكم بينهما فيتبعان حكمه ولا
يخفى ما فيه اما اولا فلان النقض غير وارد فانه لا يلزم من لزوم
اتباع الظن اتفاقا مفسدة اجتماع الحل والحرمة او حل زوجة
لزوجين في الواقع على كل من المذهبين فخلط المستدل بين ما جعل
مفسدة وبين غيره واما ثانيا فلان الحل غير حاسم للنزاع
لجواز فرض اختلاف الحكام ايضا في ذلك فيختار كل من المتخاصمين

من يوافقه الا ان يفرض قطعيه بنوع من الجبر واستيلاء بعض الحكام
على بعض والا لاصل المفسدة وهو لزوم المحال في الواقع لما عرفت
من انه لازم على فرض التصويب البته فتدبر ثم انهم اختلفوا ايض
في تحقق المجتهد المطلق وهو الذي يتمكن من استنباط كل مسئلة
شرعية فرعية نظرية فان الامدي من الشافعية وصدر الشريعة
من الحنفيه انكراه ثم على تقدير تحققه اختلفوا في امكان حصول
العلم به من نفسه فضلا عن حصول العلم به بعينه من غيره ثم على
تقدير وقوع الجميع اختلفوا في جواز اعتماد المتجزي على ظنه فيما اجتهد
فيه فذهب بعضهم الى وجوب اخذه عن المجتهد المطلق كساير المقلدين
ثم على تقدير جواز الاعتماد المذكور اختلفوا في جواز اخذ مقلده
من هذا المتجزي مع تحقق المطلق واختلفوا ايض في تحقق المجتهد
المطلق في كل زمان فمنهم من قال بجواز فقده في بعض الازمنة فيقوم
مجتهد المذهب وهو المقتدي لامام من الائمة مقامه فلا يعتبر
فيه الشروط المعتبره في المطلق ويكفيه معرفة قواعد امامه فاذا سئل
عن حادثة لم يعرف للامام فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه وخرجها
على اصوله ومنهم من يرى انه لا يتادى فرض الكفاية بالمجتهد المقتدي
وقيل يتادى به فرض الكفاية في الفتوي وان لم يتادّ به فرض
الكفاية في احياء العلوم التي منها الاستمداد في الفتوي ويظهر
من كلام بعض علماء العامة ان منهم من ذهب الى انه انعقد الاجماع

في زمن المتاخرين على انه لا يجوز العمل الا باجتهاد اربعة من مجتهديهم
الى يوم القيمة فلو قلد احد في هذا الزمان وبعده مجتهدا
خامسا من مجتهديهم المتقدمين او اجتهد اجتهادا جديدا كان
من اهل البدعة والضلالة نعم يجوز الاجتهاد في مذهب احد
الاربعة كما في تلميذي ابي حنيفة فانهما اجتهدا في مذهبه واستخرجا
فتاوى بناء على اصوله وليس لاحد من هذه الطوايف المتخالفة
دليل قطعي على صحة مذهبه وليس ايضا لهم على ما اتفقوا عليه مما
خالفوا به اهل العلم دليل كذلك بل وليس ايضا على ما ادعوه
في جميع تلك المراتب ما افاد ظنا قويا على التحقيق فيرجع في الحقيقة
كل ما تجشموا فيه لاثبات مطالبهم الى الاجتهاد في الاجتهاد نظير
نور على نور ضمنه ما يرى في تعويلهم في مسئلة التجزي وهو المذهب
المشهور المنصور بين اكثر المتاخرين سيما اعلام مجتهدي
الامامية رحمهم الله تعالى على رواية ابي خديجة وامثالها وعلى هذا
لا يخفى انه يمكن ان يوجه به ما اشتهر عن نفاته منهم ان فرض صحة
التجزي يستلزم الدور فلا يكون توهما باطلا كما افاده الشيخ البهائي
نور الله مرقده في الزبدة بيانه ان يقال من لوازم صحة الاجتهاد
مطلقا ان يكون ظن المجتهد موجبا للعلم بجواز العمل بمظنونه
ولما انحصر دليل صحة التجزي في الظنيات عندهم ايضا لعدم تحقق
الاجماع القطعي الذي يدعونه في المطلق وعليه اعتمادهم كما مر

في المتجزي اتفاقا فيلزم ان لا يعلم المتجزي ان ظنونه موجبة للعلم
المذكور ما لم يعلم ان ظنه في صحة التجزي ولحوقه بالاجتهاد المطلق
موجب للعلم بجواز العمل بمقتضاه وبالعكس وبعبارة اخرى علم المتجزي
بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصوله علمه بان ظنه
في مسئلة التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور لزوما واضحا ولا
يخفى ايضا ان ما اعتمد عليه بعض الفضلاء في اثبات من ان المتجزي
اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق
في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل لها فيها يمكن
دفعه بان مساواته للمجتهد المطلق فيها انما تنفع اذا كان حجية اجتهاد
المجتهد المطلق منوطة بالاطلاع المذكور ولم يعتبر فيه شيء اخر
وهو باطل عند القائلين به ايضا اذ فرعوه على ما ادعوه من اجماع
الامة عليه وصرح محققوهم بانه ليس عليه دليل قطعي غيره ومعلوم
عدم تحقق الاجماع المذكور في المتجزي فتامل ثم اعلم ان فتح اصل
باب الاجتهاد باتفاق الاذكياء من اهل السير انما وقع من جانب
النواصب الذين كانوا لم يرضوا بما امر الله تعالى به ونص نبيه صلى الله
عليه واله عليه من الرجوع الى اهل البيت عليهم السلم والتمسك بذيلهم
واستعلام الاحكام منهم مع علمهم بعلمهم بجميعها حبا للرياسة
وطمعا في الزخارف فالسلف منهم ~~مع علمهم بعلمهم بجميعها حبا~~ للرياسة
كثير منهم كانوا يدسون حيلة بعض افعالهم واحكامهم وفتاويهم

في الحوادث والوقايع التي تمس الحاجة اليها ويشتبه الحق فيها عليهم
يدعون التجاوز عن هذا المقدار الى الفطر فيما لا احتياج لهم اليه
بمجرد احتمال الوقوع فعادتهم غالبا فيما يرفع اليهم ان يحكموا فيه
بشيء يظنون انه الحكم الواقعي وربما كانوا يرجعون عنه بتنبيه
امير المؤمنين عليه السلم على خطاءهم كرجوع عمر عن رجم الزانية
الحاملة الى اخره عليه السلم وهكذا في كثير كما هو المشهور بين
الجمهور او تنبيه غيره ممن كانوا يعدونه من اهل العلم كابن
عباس وابن مسعود ومن يشابههما من الصحابة وممن لا يعدونه
منه ايضا احيانا اذا نطق فيه بحجة بينة يتفطنون بها على خطاهم
كرجوع عمر عن النهي عن الغلو في الصداق بتنبيه امراة اياه
على اية القنطار وكرجوعه عما حكم به في الفريضة المشتركة قال
صاحب القاموس المشركة كمعظمة ويقال المشتركة زوج وام واخوان
لام واخوان لاب وام حكم فيها عمر فجعل الثلث للاخوين للام ولم
يجعل للاخوين للاب والام شيئا فقالوا له يا امير المؤمنين هب ان
ابانا كان حمارا فاشركنا بقرابة امنا فاشرك بينهم فسميت مشركة
ومشتركة وحمارية انتهى وقد لا يرجعون ويصرون على خطاهم
لما يميل اليه طبعهم من المساهلة في الامور الدينية هذا حالهم
في المشتبهات عليهم وقد اشار امير المؤمنين عليه السلم اليه في خطبة
مذكورة في نهج البلاغة بقوله فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطاء هذه

للاخوة

اثرهم

الفرق على اختلاف حججها في دينها لا يقتصّون نبي ولا يقتدون

بعمل وصي ولا يومنون بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في

الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا والمنكر

عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات الى انفسهم وتعويلهم

في المبهمات على اراءهم كان كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ

منها فيما يرى بعرى وثيقات واسباب محكمات الخطبة واما

ما ارتكبوه من الخلاف الصريح للكتاب والسنة لمصالح انفسهم

كمنع عمر عن احضار ما امر صلى الله عليه وآله به في احتضاره لان يكتب شيئا

لن يضلوا بعده وعن متابعة امير المومنين عليه السلم بعده صلى الله

عليه وآله وعن تصرف فاطمة ع في فدك بعد ما رضي به ابو بكر

وكتب لها كتابا وامثالها او لمصالح اخر كمنعه عن المتعتين

متعة النساء ومتعة الحج وقول حي على خير العمل في الاذان بقوله

ثلث كن في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا احرمهن واعاقب

عليهن فلم يكن من اجتهاد بل من عناد وافساد في الدين عمدا لظهور

انهم فيها كانوا غير ظانين لمطابقتها الحكم الواقعي لله تعالى بل عالمين

بخلافه فكيف يكون اجتهادا فعدّ قوم منهم امثال ذلك اجتهادا

مقابلا للاجتهاد النبي صلى الله عليه وآله في خلافها وعدّه صلى الله

عليه وآله ايضا من جملة المجتهدين في الاحكام وتجويز خطائه فيها

كالشارح الجديد للتجريد ومن وافقه هو وهم تعصبه كيف جعل نصّ انهم صادرات

هذه الافعال والاحكام منهم سببا عظيما ومستندا قويا الاجتهادات

من تعهم بعدهم ولذا استحسن الوالهون في حسن الاجتهاد منهم

ما وقع من عمر في احتضار النبي صلى الله عليه وآله عند ذكر حديث منع عمر النبي ص

عن قوله ايتوني اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده ابدا عن النووي

انه قال اتفق العلماء على ان قول عمر حسبنا كتاب الله من قوة

فقهه ودقيق نظره لانه خشي ان يكتب امورا ربما عجزوا عنها

فاستحقوا العقوبة لكونها منصوصة واراد ان لا ينسد باب

الاجتهاد على العلماء انتهى هذا حال السلف واما الخلف منهم

كابي حنيفه وامثاله فانما كانوا يتوغلون في الاجتهاد بالنظر

في جزئيات مسائل تمام ابواب فروع الفقه واستخراج المسائل

الغريبة واحكام الصور النادرة لاظهار التبحر في تلك الجهالات

وجبا لعد القوم اياهم من ارباب الراي واصحاب المقالات روى

الشيخ ابو عمرو محمد بن عبد العزيز الكشي رح باسناده عن جرير

قال دخلت على ابي حنيفه وعنده كتب كادت تحول فيما بيننا وبينه

فقال لي هذه الكتب كلها في الطلاق وقال قلت قوله تعالى يا ايها

النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة

فقال لي وانت لا تعلم شيئا الا برواية قلت اجل قال لي ما تقول

في مكاتب كانت مكاتبته الف درهم فادى تسعمائة وتسعة وتسعين

درهما ثم احدث يعني الزنا فكيف تحده فقلت عندي بعينها الحديث

بيان ارتكاب عمر التغيير لحكم الله الاجتهاد

ذكر طريق عنا جرى العمل الاجتهاد والعلماء

نقل ابن حجر العسقلاني في فتح الباري عن النووي

حدثني محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلم ان عليا عليه السلم كان
يضرب بالسوط بثلثه وبنصفه وببعضه وبقدر اداته فقال
لي مالي لا اسالك عن مسئلة لا يكون فيها شيء فما تقول في رجل
اخرج من البحر فقلت ان شاء فليكن بقرة ان كانت عليه فلوس اكلناه
وإلا فلا انتهى وهكذا ازداد الناس بعدهم شوقا الى توسيع ابواب
الاجتهادات فاشتغلوا بتدوين اصول الفقه وذكر مظان
الاجتهاد وكيفية تحصيل الظن منها فصار المعتبر عندهم من
اصول الامارات التي بها يستدلون على العمل في الاحكام وعليها
يعتمدون ويعبرون عنها بالادلة الشرعية ومداركها منحصرا
في خمسة وان تشعب بعضها او تفرع عليه غيرها الاول والثاني
الكتاب والسنة النبوية المعروفة بينهم على تفصيل وشروط بينهم
من مصنفاتهم وقد يلحقون بها عمل الصحابة والتابعين بل عمل
غيرهم ايضا ممن اعتمدوا على تدينه احيانا والثالث الاجماع المعتبر
على رايهم المفيد للقطع عندهم وهو العمدة بينهم حتى فرعوا عليه
العمل باصل الاجتهاد كما مر والعمل بظاهر الكتاب والسنة ايضا قال
العضدي في شرح المختصر في ابطال الاستدلال بظاهر القران على
حجية الاجماع بقوله لان التمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا
للاجماع بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا واعترض عليه الاستاذ

دام ظله في حواشي العدة بان جواز التمسك بظاهر القران في مسائل
الاصول والفروع ثابت ضرورة من الدين وباجماع خاص معلوم
تحققه وافادته القطع وان لم يعلم حجية كل اجماع انتهى فان قلت
كيف يعد الاجماع مع افادته القطع من مظان الاجتهاد قلنا قد مر
في ذيل ما اشرنا اليه من تعيين المدارك من الكتاب والسنة
ان دخوله في مدارك الاحكام الاجتهادية باعتبار افراده المظنونة
الوقوع المعلومة الحجية كالمنقول بخبر الواحد منه عند غير
الغزالي وبعض الحنفية او ما يجري مجراها والرابع القياس الذي
اول من دان به من الناس كما هو المشهور هو ابو حنيفة عمل به
في زمن الصادق عليه السلم ولم يتنبه لبطلانه بما وصل اليه
منه عليه السلم في ذلك كما يدل عليه الاخبار والاثار وهو عبارة
عن مساواة فرع لاصل في علة حكمه او اجراء حكم الاصل في الفرع
لجامع فله اركان اربعة وكذا اقسام مفصلة بينهم بشروطها
يعملون بها مطلقا ويأولون ما يدل على سقوطه من ظواهر الكتاب
الناهية عن اقتفاء غير المعلوم المانعة من اتباع الظن ولا
يلتفتون الى انكار كثير من الصحابة كابن عباس وشيخهم له كما
هو المشهور ولا الى الاجماع الائمة الطاهرة عم على بطلانه ولا
الى ظهور كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل وتماثلها مع التخالف
وانما العمدة في مستنده بينهم بعض ما يرونه ظاهرا فيه من الكتاب

[illegible]

والسنة الخامس دليل العقل كالاستصحاب والبراءة الاصلية
والاستحسان والمصالح المرسله ونحوها ففي هذا الخامس مندرج
امور كثيره ستقف على حقيقة معظمها عن قريب هذا هو حكاية
اصول العامة واما الخاصة من مجتهدي علماء الشيعة الامامية
رضوان الله عليهم وان وافقهم الاكثر في الاكثر من تلك الاصول
بحسب الظاهر ولكن بالتزام ضروريات مذهبهم فيها ورعاية الجز
ما تلقوه من ائمتهم عليهم السلم عليها صارت ممتازة عن اصولهم
امتيازا كادت تنقلب حقيقة اخرى فصار الكتاب برجوعهم فيه
الى التفسيرات الماخوذة عن المعصومين عليهم السلم والتاويلات
الماثوره عن العلماء الراسخين عم كتابا كان غير كتابهم وصارت
السنه باختبارهم عن احوالها وعدم اعتمادهم على رجالها و
سوالهم اهل الذكر عن مشكلاتها واخذهم عنهم معاني معضلاتها
ومتشابهاتها سنة مثمرة مفيده خلاف سنتهم ثم اضافوا
ايضا الى مختارها من الاثار والاخبار المحفوظة لهم من اهل البيت
المترجمين لصاحب الشريعة الموافقين له في السنة والطريقة اضعاف
مضاعفها قلما يقع واقعة لا يسهل استنباط حكمها من جزئياتها
وكلياتها وشذ ما يحدث حادثة لا يتيسر استخراج الخلاص منها
عن اصولها وفروعها قال الشيخ البهائي رحمه الله في رسالته الموسومة
بالوجيزة في الدراية وما تضمنته كتب الخاصة رضوان الله عليهم

من الاحاديث المروية عنهم عليهم السلم تزيد على ما في الصحاح الست بكثير
كما يظهر لمن تتبع احاديث الفريقين وقد روى راو واحد وهو ابان
بن تغلب عن امام واحد اعني الامام ابا عبد الله جعفر بن محمد
الصادق ع ثلثين الف حديث كما ذكره علماء الرجال انتهى هذا ولكن
اتبعوهم في تقسيم الاحاديث الى الاقسام المشهورة بينهم مخالفا
لقدمائهم وهو ايضا في الحقيقة اتباع في الاسم لا المسمى كما لا يخفى
وعذرهم في ذلك على ما ذكره صاحب كتاب المنتقى ان القدماء كانوا
يستغنون عنه في الغالب بكثرة القرائن الدالة على صدق الخبر
وان اشتمل طريقه على ضعف فلما اندرست تلك الاثار اضطر
المتاخرون الى تمييز الخالي من الريب وتعيين البعيد عن الشك
ثم قال ولا يكاد يعلم وجود هذا الاصطلاح قبل زمن العلامة
الا من السيد جمال الدين بن طاوس واذا اطلقت الصحة في كلام
من تقدم فمرادهم منها الثبوت او الصدق انتهى وقال الشيخ البهائي
رحمه الله في مشرق الشمسين بعد ذكر ما يقرب من ذلك في عذرهم
عن اتباع هذا الاصطلاح ثم انهم اعلى الله مقامهم ربما يسلكون
طريقة القدماء في بعض الاحيان فيصفون مراسيل المشاهير
كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى بالصحة لما شاع من انهم لا يرسلون
الا عن عدل يثقون بصدقه بل يصفون بعض الاحاديث
التي في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناووسي بالصحة نظرا

الى الذراجهم فيمن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم وعلى هذا جرى العلامة
فى المختلف حيث قال فى مسئلة ظهور فسق امام الجماعة ان حديث
عبد الله بن بكير صحيح وفى الخلاصة حيث قال ان طريق الصدوق
الى ابى مريم الانصارى صحيح وان كان فى طريقه ابان بن عثمان مستند
فى الكتابين الى اجماع العصابة على تصحيح ما يصح منهما وقد جرى
شيخنا الشهيد طاب ثراه على هذا المنوال ايض كما وصف فى بحث
القراءة من الشرح حديث الحسن بن محبوب عن غير واحد بالصحة
وامثال ذلك فى كلامهم كثير فلا تغفل انتهى واما الاجماع فباشتراطهم
فيه دخول المعصوم او ما يقرب منه صار من الحجج التى لا ريب فيها
فلم يعتبروا الاجماعات المختلفة المتداولة بين العامة فانه غير
مثمر عندهم ظنا بالحكم فضلا عن العلم بل العلم حاصل لهم فى جملة
كثيرة منها من جهة التواتر عن الائمة عليهم السلم ولهذا المبحث زيادة
توضيح وتفصيل تجى عن قريب فى مقامها ان شاء الله تعالى واما
القياس فعندهم ساقط من الاعتبار لتواتر الروايات عن الائمة
عليهم السلم فى النهى عن استعماله قال المحقق الحلى رحمه الله فى رسالته
فى اصول الفقه بعد تحديد الاجتهاد بما يشمل القياس فان قيل
يلزم على هذا ان لا يكون الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر
كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد
فاذا استثنى القياس كنا من اهل الاجتهاد فى تحصيل الاحكام بالطرق

النظرية التى ليس احدها القياس انتهى والمشهور بينهم ان ابا على
بن الجنيد من قدمائهم كان يستعمله ولكن قيل ايض انه رجع
عنه اخيرا نعم جمع منهم قد يستعملون طريق الاولوية ومنصوص
العلة اعتقادا من محققيهم انهما ليسا منه وان ادخلهما العامة
فى اقسامه واكثر ما روى المخالفون من قبيل القياس عن
رسول الله صلى الله عليه وآله وعن امير المومنين عليه السلم
يحمله الخاصة على احدى الصورتين المذكورتين واما دليل
العقل فقد حصره بعض مصنفى الاصول منهم فى احد قسمى الاستصحاب
وبعضهم ضم اليه امورا اخرى وعبر عن المجموع بدلائل العقل
فينبغى اولا تصوير ان دليل العقل كيف يتصور ان يعد من جملة
الادلة الشرعية ثم الشروع فى تفصيلها فنقول المراد من دليل
العقل هنا ما اعتقد العقل به من حيث هو ان الحكم الشرعى يجب
ان يكون على طبقه وان لم يقم عليه شى من الادلة السابقة فهذا
الاعتبار يكون شرعيا ايضا وقد عد منه المحقق فى المعتبر والشهيد
فى الذكرى رحمهما الله وجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة
الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك قال السيد المرتضى قدس سره
فى الذريعة فى اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعاء انتفاء
المضرة العاجلة واما المضرة الاجلة فهى العقاب وانما يعلم انتفاء
ذلك لفقد السمع الذى يجب ان يرد به لو كان ثابتا انتهى ووجه ان

تصوير دليل العقل كيف يعد من الادلة الشرعية

عدم الاعلام منه تعالى بوجوب اجتناب المكلف عنه اغراء منه تعالى
بالقبيح وهو منفي عنه تعالى بالاصول الدينية وههنا دقايق لابد من
التنبه عليها للبصيرة في المباحث الاتية الاولى ان المنكرين
للحسن والقبح العقليين كالاشاعرة من العامة لا ينا سبهم ان
يتمسكوا في فقهياتهم بشيء من ادلة العقل كالاستصحاب ونحوه
فان اثبات حكم شرعي بالعقل اعتراف بحجيته عند التحقيق مع ان
الواقع منهم خلافه الثانية ان اثبات الحكم الشرعي بالعقل موقوف
على اثبات ان مرتكب القبيح العقلي مثلا كما انه ملوم في العاجل
معاقب في الاجل ايضا حتى صار حراما شرعيا وهذا خلاف التحقيق
الذي ذهب اليه الفحول من العلماء ويدل عليه ظاهر قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا والاخبار الماثورة بل المتواترة
معنى في انه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة الثالثة ان حكم العقل
بان الحكم الشرعي في مسئلة الفلانية يجب ان يكون هكذا انما
يتصور اذا افاد الدليل ظنا به لا اقل وبعض من هذه الدلايل
كالاستحسان والمصالح المرسلة وان لم يبعد فيه ذلك ولكن
بعضا اخر منها كاصالة النفي وما يشبهها مما يستبعد فيه
افادة ظن بعدم الحكم بل التحقيق ان غاية ما يحصل للعقل من
مثلها الحكم بان طريق العمل هو هذا واين ذلك من الحكم الواقعي

الذي

الذي يطلب اهل الاجتهاد تحصيل الظن به فافهم اذا عرفت هذه
الدقايق فاعلم ان عمدة دلايل العقل التي اشتهر عدها من جملة الادلة
الشرعية امران الاول الاستصحاب وهو اثبات الحكم او نفيه في
الزمن الثاني تعويلا على ثبوته او نفيه في الاول فيكون قسمين
استصحاب الاثبات واستصحاب النفي فالاول حجة عند جمع من
اعلام الخاصة دون الثاني والثاني عند جمع اخر دون الاول
او معه والشافعية وبعض الحنفية على حجية الجميع واكثر الحنفية
على الثاني خاصة وقد يطلق الاستصحاب على العمل بمثل الحكم الثابت
وبهذا المعنى لا يكون معدودا من تلك الادلة وقد كان اشتبه ذلك
على بعض نقل ان القاضي البيضاوي لما وقف على ما افاد العلامة
الحلي رحمه الله في بحث الطهارة من القواعد بقوله ولو تيقنهما اي
الطهارة والحدث وشك في المتاخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما
تطهر والا استصحبه انتهى كتب بخطه الى العلامة يا مولانا جمال الدين
ادام الله فواضلك انت امام المجتهدين في علم الاصول وقد تقرر
في الاصول مسئلة اجماعية هي ان الاستصحاب حجة ما لم يظهر دليل
على غيره ومعه لا يبقى حجة بل يصير خلافه هو الحجة لان خلاف الظاهر
اذا عضده دليل صار هو الحجة وهو الظاهر والحالة السابقة على
حالة الشك قد انتقض بضده فان كان متطهرا فقد ظهر انه احدث
حدثا ينقض تلك الطهارة ثم حصل الشك في رفع هذا الحدث فيعمل

بالمعنى الاول الاستصحاب حجة عند جمع من اعلام الخاصة

نقل مكاتبة البيضاوي والعلامة

انتهاء في عدم ... من المدارك الشرعية

على بقاء الحدث باصالة الاستصحاب وبطل الاستصحاب الاول
وان كان محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهارة المتاخرة عنه
ثم حصل الشك في ناقض هذه الطهارة والاصل فيها البقاء فكان
الواجب على القانون الكلي الاصولي ان يبقى على ضد ما تقدم انتهى
كلامه فاجاب العلامة قدس سره وقفت على افادة مولانا الامام
العالم ادام الله فضائله واسبغ وتعجبت من صدور هذا الاعتراض
عنه فان العبد ما استدل بالاستصحاب بل استدل بقياس
مركب من منفصلة مانعة الخلو بالمعنى الاعم عنادية وحمليتين
وتقريره انه ان كان في الحالة السابقة متطهرا فالواقع بعدها
اما ان يكون الطهارة وهي سابقة على الحدث او الحدث الرافع
للطهارة الاولى وتكون الطهارة الثانية بعده ولا يخلو الامر
منهما لانه صدر منه طهارة واحدة رافعة للحدث في الحالة الثانية
وحدث واحد رافع للطهارة وامتناع الخلو بين ان يكون السابق
الطهارة الثانية او الحدث ظاهر ويمتنع ان يكون الطهارة السابقة
وان كانت طهارة عقيب طهارة فلا يكون رافعة للحدث والتقدير
خلافه فتعين ان يكون السابق الحدث وكلما كان السابق الحدث
فالطهارة الثانية متاخرة عنه لانه طهارة واحدة رافعة للحدث
فاذا امتنع تقدمها على الحدث وجب تاخرها عنه وان كان في
الحالة السابقة محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون السابق

الحدث او الطهارة والاول محال وان كان حدث عقيب حدث فلم
يكن رافعا للطهارة والتقدير ان الصادر حدث واحد رافع للطهارة
فتعين ان يكون السابق هو الطهارة والمتاخر هو الحدث فيكون
محدثا فقد ثبت ان حكمه في هذه الحالة موافق للحكم في الحالة الاولى
بهذا الدليل لا بالاستصحاب والعبد انما قال استصحب اي عمل
بمثل حكمه انتهى كلام العلامة ولما وقف القاضي البيضاوي
على هذا الجواب استحسنه جدا واثنى على العلامة وقال المحقق
الاسترابادي في الفوائد اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين
باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احدهما
ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله
عليه وآله الى ان يجيء ص بنسخه وثانيتهما انا نستصحب كل امر من
الامور الشرعية مثل كون الرجل مالك ارض وكونه زوج امراة وكونه
عبد رجل آخر وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا او نجسا وكون
الليل باقيا وكون النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة
او طواف الى ان يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك
الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول
الحجام المسلم او من في حكمه وقد يكون قول القصار المسلم او من في حكمه
وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل في سوق المسلمين واشباه
ذلك من الامور الحسية انتهى والثالث البراءة الاصلية ويقال لها الاصالة

ذكر الصورتين المعتبرتين من الاستصحاب اتفاقا

ذكر كيفية علمهم بالبراءة الاصلية وبيان عدم حجيتها على التحقيق

النفي وهي غير استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما
بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتاخرين من الخاصة حتى
ان المحقق الحلي صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة
الشرعية يجب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكن
قد رجع عن جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر
من اوايل كتاب المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره
ههنا ان يقال ان الغالب فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا و
اشتهر فيظن من عدم وجدان حكم فيه بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم
به البلوى ولا يخفى انه يرجع حينئذ هذا الاصل الى اصل آخر
مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم مدرك شرعي لحكم عند
المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق الحلي في اصوله
كلام مفيد لما هو المقصود في هذا المقام قال اعلم ان الاصل خلو
الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه
ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم
ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه
ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة
عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين
عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتا
لدل عليه احد تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف

بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كان
عليه دلالة غير تلك الادلة لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها
لكنا بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون
ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى وقال المحقق الاسترابادي الاشتباه
قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلا وقد يكون
في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته مثلا وقد جرت عادة
العامة وعادة المتاخرين من علمائنا الخاصة بالتمسك بالبراءة
الاصلية في المقامين وانا ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا
بانه تعالى اكمل لنا ديننا وعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها
الامة الى يوم القيمة او يخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي
من الله تعالى خال عن معارض معادل ولعلمنا بان كل ما جاء به
نبينا مخزون عند العترة الطاهرة عليهم السلم وعلمنا بانهم لم
يرخصونا في التمسك بالبراءة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد
فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه واوجبوا
الاحتياط في بعض صوره انتهى ولا يخفى ان الاشتباه في الاحكام
غير منحصر في ذينك المقامين بل قد يكون في استحباب فعل وعدمه
وفي كراهة فعل وعدمها بل في اباحة فعل وعدمها ايضا وبالجملة
يجري ذلك الاشتباه في جميع الاحكام الخمسة فيلزم من كون البراءة
مظنة لعدم الحكم ان يرجح المجتهد بها في كل من هذه الصور جانب

العدم وقد مرّ الاشارة الى انها ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر
ان يحصل منها اعتقاد لزوم العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان
الحكم الواقعي انما هو العدم ولو فرض حصول ظنّ في هذه الصور
بهذا الحكم فقد مرّ الاشارة الى انه بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل
هو من مدرك آخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل آخر عندهم
يعبرون عنه بان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه
مدرك شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب
النفي بل الاثبات ايض في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم شمول
الحكم الاول لها والحاصل ان هذه الاصالة وما على حالها ليست
امارة في نفسها الشيء فعلى تقدير التنزل وتسليم حقية الاجتهاد
ايضا يجب ان لا يكون حجة اصلا فلا يحتاج في ابطالها الى تجشم
اجراء الدلائل المبطلة لاصل الاجتهاد فيها بل لا يناسب المقام
فان التعرض لابطالها بخصوصها بعد ابطال اصلها بتلك الادلة لا بل
يقتضي التنزل بتسليم اصلها كما لا يخفى ثم لو تنزلنا عن مرتبة
هذا التنزل ايض وسلمنا افادتها الظن بعدم الحكم فلا يخفى
انه يجب ان يختص على هذا التقدير ايض بصورة عدم تحقق
معارض لها ولو كان في غاية الضعف فان وجود اصل المعارض
كاف لاسقاط حكمها فلا يتصور ان يفيد معه ظنا بعدم الحكم
وهذا ظاهر بالوجدان ولكن كثيرا ما يستدل بها العلامة رح

ذكر بعض الاخبارية ما لا ينبغي على البراءة في مقابل الاحتياط او عكسها من العلامة

في المختلف على عدم الحكم مع تحقق المعارض ولو كان قويا ايض كما يظهر
بالتتبع وايض كثيرا ما يتمسك بها في مقابل من تمسك في الاثبات
بالاحتياط كما في مسئلة قدر كفارة الشيخ والشيخة اذا افطر
للمشقة هل هو مدّان او مدّ فان ذهب الشيخ رح الى المدين محتجا
بالاحتياط وافتى العلامه بالمدّ تمسكا بالبراءة في مقابل
الاحتياط المذكور وربما يعكس الامر فيتمسك بالاحتياط في مقابل
البراءة كما في مسئلة قدر الفطرة من اللبن المردد بين اربعة ارطال
وستة ارطال رجح الستة بالاحتياط على الاربعة الموافقة للبراءة
وكما في مسئلة قضاء صوم السبعة بدل الهدي هل يجب على ولي
المكلف الذي مات قبل صومها مع القدرة عليه ام لا رجح الوجوب
على نفيه الموافق لما ذهب اليه الصدوق رح تمسكا بالاحتياط
في مقابل البراءة والتحقيق في هذا المقام ان الاحتياط المذكور
ايض لا يوجب ظنا بالحكم بل غاية ما يفيد هو طريقة العمل لا غير
فعلى تقدير صحة الاجتهاد ايض يكون اثبات حكم به كنفي حكم بالبراءة
فالتمسك في اثبات الاحكام او نفيها باحدهما سيما في مقابل الآخر
وخصوصا بالبراءة في مقابل الاحتياط مشكل جدا فلا تغفل

بيان حال غير الاستصحاب والبراءة من الاصول العدمية

ثم اعلم انهم قد يتمسكون في الفقهيات باصول اخرى سوى اصالة
البراءة كقولهم الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الآخر
والاصل عدم بلوغ الماء كرا والاصل صحة البيع والاصل صحة تصرفات

المسلم وامثال ذلك فالضابط فيهما ان لا يعتبر شيئا منها الا ما له
مستند من كتاب او سنة او ما يجري مجريهما فهي ح كسائر القواعد
الكلية المتلقاة من الشارع فيجب ان تؤخذ كلية ان لم يظهر لها
مخصص معتمد عليه كقولهم عليهم السلام الماء كله طاهر حتى يعلم انه
قذر وقولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين
آخر وقولهم كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقولهم كل شيء
يكون فيه حرام وحلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه
بعينه فتدعه واما بعض المجتهدين فربما يعقدون قاعدة كلية
باستقراء غير تام لاحكام جزئياتها او يأخذون ظاهر عام
بدون التفات الى مخصصه ثم يضعونها في القياس المرتب لاثبات
حكم موضع القضية الكلية فيستنتجون منه نتيجة فيعارضون بها
روايات صحيحة صريحة في التخصيص كما في مسئلة الحيض هل يجامع
الحمل ام لا ذهب الى الاول السيد المرتضى وابنا بابويه رحمهم الله
لصحيحة عبد الرحمن وصحيحة صفوان وصحيحة ابي بصير والى الثاني ابن
ادريس موافقا لابن الجنيد واحتج عليه على ما نقل عنه العلامة رحمه الله
في المختلف بقياس من الشكل الثاني تحريره كل حامل مع رؤيته
الدم صحيح طلاقها اجماعا ولا شيء من الحائض بصحيح طلاقها اجماعا
فحسب الكبرى قاعدة كلية فاستنتج منه لا شيء من الحامل المذكورة
بحائض فعارض بها تلك الروايات المخصصة فجوابه ان هذه

القاعدة ليست بكلية لظهور تلك المخصصات ويمكن ان يحمل على
هذا ما اجاب عنه ره فيه بعد ذكر الروايات بالمنع من كون الحائض
مطلقا لا يصح طلاقها ثم قال ولهذا جوزنا طلاق الغايب مع
الحيض فقوله ولهذا الخ على سياق التفريع ظاهر في ان المناط المنع
الكلية وجود تلك الروايات لا تجوز طلاق الغايب مع الحيض و
كانه غفل عن هذه الدقيقة ولده الشيخ فخر الدين في الايضاح
فذكره في الجواب على سبيل السند المساوي للمنع فيرد عليه انه غير حاسم
لسقوط هذا الجواب اذا قيد الطلاق في القياس بطلاق الحاضر فافهم
وما يناسب ذكره للمقام ان صاحب الفوائد رحمه الله ذكر في جملة اغلاط
القوم ان كثيرا منهم زعموا ان قولهم عليهم السلام لا تنقض يقينا بشك
ابدا وانما تنقضه بيقين آخر جار في نفس احكامه تعالى ثم قال
وقد فهمنا انه مخصوص بافعال الانسان واحواله واشباههما
من الوقايع المخصوصة وذكر ايضا من جملتها ان كثيرا منهم لم يتفطنوا
بالفرق بين ما علمنا بنجاسة شخص محصور بين شخصين معينين
او اشخاص معينة او حرمته ولم نقدر على التمييز بينهما او بينها وبين
ما اذا لم نعلم بنجاسة شخص او حرمته فاجروا حكم الصورة الثانية
والاحاديث الواردة فيها في الصورة الاولى وذكر ايضا من جملتها
ان جمعا من ارباب التدقيق زعموا انه اذا علمنا بنجاسة ثوب مثلا
لا نحكم بطهارته الا اذا قطعنا بازالتها او شهد عندنا شاهدان

كلام مع الشيخ فخر الدين

نقل بعض ما ذكره صاحب الفوائد المدنية في جملة اغلاط القوم

عدلان لان اليقين لا ينقض الا بيقين او بما جعله الشارع في حكم
اليقين وهو شهادة العدلين العاملين في الوقايع الجزئية ثم قال وانا اقول الثاني
على بطلان ما توهموه دليلان الاول ان اللبيب الذي تتبع احاديثنا
بعين الاعتبار والاختبار يقطع بانه يستفاد منها ان كل ذي عمل
مؤتمن في عمله ما لم يظهر خلافه وان شئت ان تعلم كما علمنا فانظر
الى الاحاديث الواردة في القصارين والجزارين وحديث تطهير
الجارية ثوب سيدها والحديث الصريح في ان الحجام مؤتمن في
تطهير موضع الحجامة لكن لا بد من قريحة قويمة وفطنة مستقيمة ولا
تتعب في نفسك وغيرك فان كلا ميسر لما خلق له والدليل الثاني
انها مما يعم به البلوى فلو كان حكمها مضيقا كما زعموا لظهر عندنا
منه اثر واضح بين ولم يظهر منهم عليهم السلم الا ما يدل على التوسعة
والله اعلم بحقايق احكامه وقد بلغني ان جمعا من فحول علمائهم
الورعين يهبون الثياب النجسة للقصارين ثم يرجعونها ومن
المعلوم عند الفقيه الحاذق ان هذه الحيلة غير نافعة وذكر ايضا
من جملتها ان بعضهم توهم ان قولهم عليهم السلم كل شي طاهر حتى يستيقن
انه قذر يعم صورة الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم يعلم ان نطفة الغنم طاهرة
او نجسة يحكم بطهارتها ومن المعلوم ان مرادهم عليهم السلم ان كل صنف
فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما
لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى يعلم انه نجس وكذلك

كل صنف

ذكر اعتراض بعض الفضلاء على صاحب الفوايد

كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع بين فرديه بعلامة فهو
حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه انتهى واعترض على الاخير بعض
الفضلاء فقال ان المسلم اذا اعار ثوبه للذمي الذي يشرب الخمر
ويأكل لحم الخنزير ثم رده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب
الذي هو مظنة النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه في الصلوة
وغيرها مما يشترط بالطهارة اولا فهو جاهل بالحكم الشرعي مع انه
عليه السلم قرر في الجواب قاعدة كلية بان ما لم يعلم بنجاسته فهو طاهر
والفرق بين الجهل بحكم الله تعالى اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة
وبينه اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لم يكن اقامة
دليل عليه ثم قال وايضا فرق بين نطفة الغنم وبين البول والدم
واللحم وغيرها تحكم ظاهر فان النطفة ايضا منها طاهرة كنطفة غير ذي
النفس ومنها نجسة ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك
في بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند
الشك وكذا الكلام في الحلال والحرام انتهى فتامل ثم ان بعضا من

نقل بعض الاخبار الدالة على بعض المسائل الطبيعية او الالهية

ارباب التدقيق من المجتهدين ربما يتجاوزون في اجتهاداتهم عن امثال
تلك الاصول ايضا فيبنون بعض الاحكام الشرعية على المسائل الطبيعية
او الالهية ويتمون الخوض في امثال ذلك تحقيقا كما في مسئلة
تطهير الزيت المتنجس بالضرب الكثير في الماء الكثير فرعم بعضهم على
تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى توهما ان الماء يتخلل بين كل جزئين

فيطهر وكما في مسئلة طهارة الكلب والخنزير اذا صارا ملحا بوقوعهما
في المملحة وطهارة العذرة اذا صارت ترابا بمرور الزمان علق
صاحب الايضاح ره الطهارة فيهما على عدم اشتراك الاجسام
وعدم بقائها كما هو مذهب النظام وكما في مسئلة انضمام الثلث
الى الحنطة الموافقة له طبعا لا الى الشعير المشابه له صورة في الزكوة
علقه على اتحاد المادة والصورة الجسمية ولزوم اتحاد الحقيقة
عند اتحاد الطبيعة الصادرة عن الصورة النوعية وكما في مسئلة
وجوب رد العصير المغصوب بعد صيرورته خلا الى مالكه
قال صاحب الايضاح والتحقيق ان هذا يبتنى على ان الذوات
هل هي متساوية واختلافها باعراض واحوال كمذهب الجبائيين
او متخالفة كمذهب ابي الحسين فعلى الاول يجب رده وعلى الثاني
لا يجب لانه غير المغصوب وكما في مسئلة استحقاق الاجرة على العمل
في العين التالفة عند الاجير من غير تفريط قال فيه والتحقيق
انه هل هو علة معدة للصفة الحاصلة المقصودة كقول ابي
الحسين البصري ومن تبعه من المعتزلة باحتياج الباقي الى
المؤثر او علة فاعلية كما قال المرتضى ومن ذهب الى استغناء الباقي
عن المؤثر من المعتزلة فعلى الاول الاجارة تقع على حركاته وعمله
والله تعالى يفيض الصفة الحاصلة بعد ذلك عند تمام الاستعداد
بالعمل فيستحق الاجرة وعلى الثاني ان قلنا انها تحدث على ملك

المالك

المالك ابتداء احتمل استحقاق الاجرة لانه ادخل في ملكه العوض
ويده نيابة عنه ويدا امانة فكان كالوكيل والمستعير ويحتمل عدمه
لعدم وصولها اليه وفي المعاوضة لا يستحق تسليم العوض
الا بتسليم الاخر ولان وجودها كعدمها وان قلنا انها تحدث
على ملك العامل وتنتقل منه الى المالك ليقع المعاوضة ولا انتقال
على تقدير وجود فلا يستحق العامل اجرا وكما في مسئلة الوصية المطلقة
للاخوة هل يعتبر فيها رعاية تاكد القرابة فيفضل الاخ من
الابوين على الاخ من الام كما في الميراث ام لا فبنى تحقيقها على
تحقيق معنى التشكيك هل هو باعتبار اجتماع الامثال او الاضداد
او باختلاف الانواع فتدبر هذا ما ساعد عليه الوقت من بيان
طريقة اهل الاجتهاد وغيرهم مع رعاية نوع توسط بين الاخلال
المخل والتفصيل الممل وسيجيء لبعض هذه المباحث تفصيل مناسب
في محله ان شاء الله تعالى وينبغي ان نختم الكلام هنا بوصية
هي ان المناسب لاهل الورع وارباب التقوى من الطائفتين ان
يراعي في العمل بالاحكام الشرعية ما تيسر له من الاحتياط المندوب
اليه المرغب فيه بالاتفاق فيختار في المسائل المختلف فيها ما
امكن طريقا لا يعارضه رواية ولا يرده دراية يتفق في حسنه
الاراء والاثار ويشهد على صحته الفتاوى والاخبار فانه مسلك
لا ريب فيه وسبيل لا عيب عليه وفقنا الله تعالى لاتباع الحسنات

تعریف الاجماع بما یشمل اجماع العقلاء وارباب الملل وجماعة من اهل ملة کالامامیة

واغاذنا من ارتکاب الشبهات والتورط فی الشبهات الاجماع هو
عبارة عن اجتماع خواص طائفة علی حکم علمی او عملی حقیقة او
حکما وبعبارة اخری اتفاق الکلمة او ما فی حکمه من اعیان قوم
فی امر عقلی او نقلی والمبحوث عن اجماعهم المطلوب معرفة مواقع
اتفاقاتهم بالاستقراء اما العقلاء وارباب الملل او اهل ملة
او جمع منهم والمشهور فی تعریفه عند الاصولیین من العامة
کابن الحاجب فی المختصر اجماع المجتهدین من امة محمد صلی الله
علیه واله فی عصر علی امر وبعضهم زاد علیه الی انقراض العصر
وبعضهم زاد لم یسبقه خلاف مجتهد مستقر وعرفه الغزالی باتفاق
امة محمد صلی الله علیه واله علی امر من الامور الدینیة والعلامة
رحمه الله فی التهذیب باتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صلی الله
علیه واله علی امر من الامور والظاهر من عدم اشتمال هذه التعریفات
علی بعض الاجماعات من الطوایف المذکوره ان منظورهم هنا
تحدید ما هو حجة منها فی اثبات الاحکام الشرعیه فعلی هذا
لا یناسب خروج اجماع اهل المدینه عن تعریف ابن الحاجب
لکونه حجة عنده وکذا خروج اجماع خصوص الامامیة والعترة
عن تعریف العلامة لذلک لا یتکلف فلا تغفل وستحیط بعد
الاطلاع علی مباحثه بفوائد اکثر القیود وعوایده فی تلک التعریفات
فتفصیلها هنا تطویل بلا طائل وانما العمدة هنا النظر فی امور

کلام علی ابن الحاجب والعلامة رد فی عدم جامعیة تعریفهما للاجماع

اربعة

اربعة مختلف فیها الاول امکان ثبوته نقل عن النظام وبعض الشیعة
القول باستحالته مستندا بان الاتفاق المذکور فرع التساوی
فی نقل الحکم الیهم وانتشارهم فی الاقطار مانع عن ذلک عادة
وبان الاتفاق اما عن قاطع فالعادة تحیل عدم نقله الینا او عن
ظنی فیمتنع الاتفاق فیه عادة لاختلاف القرایح ولجیب بمنع هذه
المقدمات فانها استبعادات الثانی امکان حصول العلم به
فان المنکرین للاجماع زعموا انه علی تقدیر ثبوته فی نفسه لا یمکن
ثبوته عنهم والعلم باتفاقهم قالوا فی بیانه ان العادة قاضیه
بانه لا یتفق ان یثبت عن کل واحد من علماء الشرق والغرب انه
حکم فی المسئلة الفلانیة بالحکم الفلانی ومن انصف من نفسه جزم
بانهم لا یعرفون باعیانهم فضلا عن تفاصیل احکامهم هذا مع
جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا یلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه
لطول غیبته فلا یعلم له خبر او اسره فی مطمورة او خموله فلا یعرف
له اثر او کذبه فی قوله رایی فی هذه المسئله کذا والعبرة بالرای
دون اللفظ وان صدق فیما قال لکنه لا یمکن السماع منهم فی آن
واحد بل فی زمان متطاول فربما یتغیر اجتهاد بعض فیرجع عن
ذلک الرای قبل قول الاخر به فلا یجتمعون علی قول فی عصر وقال
الفخر الرازی فی المحصول الانصاف انه لا طریق لنا الی معرفة
حصول الاجماع الا فی زمن الصحابة حیث کان المؤمنون قلیلین

يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل الثالث نقل الاجماع الى من يحتج به وقد
زعم منكروه انه مستحيل عادة لان الاحاد لا يفيد العلم به فتعين
التواتر ولا يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن البعيد
جدا ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا
منهم وينقلوا عنهم الى اهل التواتر وهكذا طبقة بعد طبقة الى
ان يتصل بنا قال العضدي في شرح المختصر بعد نقل هذين
الدليلين عن جانب المنكرين والجواب عن شبهة المقامين واحد
وهو انه تشكيك في مصادمة الضرورة فانا نعلم قطعا من الصحابة
والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما
ذلك الا بثبوته عنهم وبنقله الينا فانتقض الدليلان انتهى ولا
يخفى ان المثال لا يناسب ما هو المقصود في هذا المقام فانه يمكن
ان يدفع بان امثال هذا من الامور التي لا شبهة فيها فعلمنا بالاجماع
عليه من جهة علمنا بانه مما لا يخالفه عاقل لا من جهة التسامع
وتطابق الاخبار وتتبع الاثار كما هو المطلوب ولهذا اعترض بعض
الافاضل وافاد في رد هذا الجواب ان هذه الاحتمالات قريبة
الوقوع لا بد لنفيها من دليل واين الضرورة حتى يصادمها والتحقيق
ان المطالب ان كانت من الضروريات كوجوب الصلوات الخمس
وامثاله او من النظريات القطعيات مما يقوم عليه الدليل القطعي
فيمكن الاطلاع على الاجماع عليها لكن لا بطريق النقل والتفحص بل

كلام على العضدي في عدم انطباق مثاله المطلوب

كلام على بعض الافاضل في الاعتراض على مثال العضدي

بطريق

بطريق العقل من حيث انه لما كانت حقية الحكم ظاهرة للعقل بحيث
لا تكاد تخفى على مجتهد يحكم العقل بانه لم يخالفه احد من المجتهدين
قطعا فنحكم بالاجماع على هذا الحكم ولا يخفى ان في امثال هذه المطالب
لا يحتاج الى الاجماع ولا يبحث عنه فيها فامكان الاطلاع على الاجماع
فيها لا ينفع في شيء ولا يضر النافي للاطلاع اذا كان مراده نفي
الاطلاع على الاجماع المفيد وان لم يكن كذلك بل كانت من المطالب
النظرية الغير المقطوع بها كما هو اكثر المطالب الفقهية مما يستدل
عليها بالاجماع ويحصل العلم بالحكم فيها من الاطلاع بالاجماع لا بالعكس
فالحق ان الاطلاع على الاجماع عليها متعسر بل متعذر خصوصا
بعد عصر الصحابة والتابعين وانتشار الاسلام في المشارق و
المغارب وكثرة العلماء والمجتهدين اذ طريق الاطلاع في هذه
المطالب منحصر في التفحص التام الذي لا يخرج عنه احد من المنتشرين
في المشارق والمغارب مع عدم خفائهم وعدم كذبهم وضبط
التاريخ ولا يتفق عادة مثل ذلك لاحد من البشر فضلا عن ان يكون
بتلك السهولة التي زعمها الفقهاء حتى ادعوها في اكثر المطالب و
الاحكام وما قال الفاضل الشيرازي من ان تلك الوجوه لا تجري
في الاجماع المنعقد في اوايل الاسلام عند قلة المسلمين فضلا عن
المجتهدين ففيه نظر اذ يجري فيه احتمال الكذب في قولهم او الكذا للتقية
وغيرها ولا يمكن التفصي عادة عن هذا الاحتمال في شيء من المواضع

انتهى كلام بعض الافاضل والتحقيق في هذا المقام ان العبرة في الاجماع
ليست بالآراء كما توهم بل الدلايل على حجيته عقلا ونقلا كما ستعرف
انما تدل لو تمت على امتناع اجتماع كلمتهم على الباطل وهو المناط
لها وان امتنع اجتماع ارائهم ايض عليه وان الاطلاع على اقوال
خواص طائفة وحصول العلم باتفاقهم على حكم يمكن بنحو من التتبع
وعدم وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القراين الدالة عليه
فان العادة تحكم بانه لو كان لغيرهم في تلك المسئلة مخالف لظهر
منه اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يسلمها المنطقيون
والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك فيها
اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب العظيمة كما انهم في الاستدلال
على وقوع عجز العرب عن معارضة القران قالوا لو قدروا على
المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم
الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كساير العاديات لا يقدح فيه
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل
الينا لمانع كعدم المبالات وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات
انتهى ومن هذا القبيل ما نقل عن امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام
انه قال لمحمد بن الحنفيه ما مضمونه لو سئلت عن دليل على وحدة
الاله فقل لو كان اله اخر لظهر منه اثر وايض فان اجماع بعض الطوايف
على حكم لا سبيل للعقل اليه معلوم عندنا من طريق التتبع بلا ارتياب

بيان ان اتفاق الاراء غير ما خوذ في الاجماع كما توهمه بعض

نقل ... الفاضل المحقق الاسترابادي في الفوائد المدنية [illegible]

كاجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة واجماع الزيدية
على اعتبار الخروج بالسيف في الامام بلا قدح لقيام الاحتمالات
المذكورة في حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم
عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق المصرح
به كما اشرنا اليه في التعريف وهذا معنى قول العلامة الحلي رحمه
في النهاية في دفع ما مر من كلام الفخر الرازي انا نجزم بالمسايل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتطابق الاخبار انتهى فلا يرد ما اورد عليه بعض
الافاضل من انه ان كانت تلك المسائل من قبيل المطالب القطعية
الضرورية او النظرية العقلية فلا ينفع وليس الكلام فيها وان كانت
من قبيل المطالب الفقهية الاجتهادية فدعواه محل اشكال وادعا
العلم الوجداني فيه لا يخلو عن بعد فتامل انتهى الرابع حجية اما اجماع
الطايفة الاولى وهم العقلاء على حكم عقلي فان كان ضروريا او
ما يجري مجراه من النظريات السهلة الحصول كقبح الكذب الضار
ولوم المجبور وحسن العدل والصدق النافع فليس هو لذلك الاجماع
بل انما يكون الامر بالعكس فان العقل يحكم بمجرد ملاحظة الحكم بدون
تتبع لحال العقلاء بانهم يجب ان يحكموا به وهو ظاهر وان كان
نظريا مشوبا بشبهات كتعدد السموات وما يشبهه فالتحقيق ان اجماعهم
عليه حجة قطعية فيثبت الحكم به عند العقل ولا يحتاج معه الى تجشم

بيان حجية اجماع العقلاء

نظر لاثباته فانه من المعلومات اليقينية ان الحكم لو لم يكن موافقا لنفس
الامر لم يتفق اجتماع العقلاء عليه مع اختلاف دواعيهم واغراضهم
وقرائحهم وعاداتهم التي نرى بسببها اختلافات غريبة منهم بل انكار
صريحة منهم في بعض الامور الضرورية فكيف يتصور ان يتفقوا
على خلاف ما في نفس الامر ويصطلحوا عليه بدون نزاع وجدال
مع ان بينهم انبياء وحججا معصومين عن الخطا فيظهر بذلك ان ما
قال السيد الشريف في شرح المواقف تبعا لما تنه بعد نقل دليل
الفلاسفة على تعدد الافلاك من ان مبنى ما ذكر من الدليل على
تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز ان يكون
هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في
الماء انتهى انما هو محض اظهار عدم تمامية ما نقل من دليل الفلاسفة
عليه لا ابداء احتمال باعتقاد امكان وقوعه في نفس الامر على ما
يلوح من ظاهره الموهم لموافقته اعتقاد المتشرع المطابق لقوله
عز وجل وكل في فلك يسبحون فان سباحة الكوكب في الفلك و
جواز الخرق عليه لا ينافي التعدد كيف وظاهر هذه الاية وصريح
الايات الاخر ينادي عليه حتى ان انكاره بل تجويز كونه اقل من
السبع الدال عليه محكمات القران ملحق بانكار الضروريات الدينية
فما ذكره المحقق الدواني في الحاشية القديمة بقوله يجوز ان يكون
اثنين بان نفرض الافلاك الخارجة المراكز كلها سوى خارج القمر

في ثخن ممثل واحد بحيث لا يتحقق السطوح التي يثبوتها بين الممثلات
الا بين ذلك الممثل وممثل القمر فينحصر الافلاك الكلية في
ذلك الممثل والفلك الكلي للقمر فتامل انتهى محض تدقيق في
مقابل تدقيق العلامة الشيرازي في التحفه بكونها سبعة على
الوجه الذي صوره في مقابل تدقيق المحقق الطوسي باحتمال كونها
ثمانية في مقابلة دليل الفلاسفه على التسعة مع ان كلامه
في الفلك الكلي لا في المطلق ثم انه في نفسه غير تمام كما يظهر
مما اوردوا عليه فلا يقدح في ثبوت السبع واما اجماع الطائفة
الثانية وهم ارباب الملل فان كان على امر عقلي صرف فلا دخل لهم
فيما يتدينون به فان علم بالقراين ونحوها ان الانبياء والحجج الذين
في ازمانهم داخلون فيهم غير مخالفين لهم فالظاهر انه حجة وان
لم ينقل عنهم بخصوصهم نص في ذلك والا فلا وان كان على امر
ديني اصلي او فرعي ولا محالة يكون على شيء ماخوذ من انبيائهم
وحججهم وكتبهم السماوية كحدوث العالم وحشر الاجساد والثواب
والعقاب وامثالها من الاصول وكوجوب المعرفة والاتيان
بالعبادات من الفروع فلا شبهة في حجيته والوجه ظاهر واما
اجماع الطائفة الثالثة وهم اهل ملة واحدة فان كانت غير ملة
الاسلام فاجماع اهلها كاليهود او النصارى على حكم غير منسوخ
هو كاجماع اهل الملل في الحكم واما على حكم منسوخ فهو حجة لهم لا

بيان اجماع اهل الملل

بيان حجية اجماع المسلمين على طريقة الخاصة

لغيرهم وان كانت ملة الاسلام الناسخة لجميع الملل فاجماع اهلها
حجة مطلقا وهذا المقام هو الذي يتكلم فيه الاصوليون اثباتا
ونفيا فان النظام من العامة وبعضا من الشيعة وطايفة من الخوارج
انكروه والتحقيق في بيان حجيته ان يقال قد دلت البراهين
القطعية على عدم خلو الزمان من معصوم كما تقرر في محله فاذا
فرض ان خواص جميع الامة اتفقوا على حكم بلا مخالف فلكون
المعصوم بينهم وهو اخص الخواص يجب ان يكون الحكم حقا لعدم
جواز الخطا عليه وهذا الدليل العقلي هو المعتمد في حجيته عند الخاصة
ويدل على حجية اجماع الطوائف السابقة ايضا كما مرت الاشارة اليه
قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة عند ذكر تعريف القوم
للاجماع المشتمل على قولهم من هذه الامة ولو اسقطنا قولنا من هذه
الامة لم يضر بنا على ما نعتقده من عدم خلو الزمان عن المعصوم
فليس عصمة الامة عن الخطا من خواص نبينا صلى الله عليه وآله واما
مخالفونا فحيث جوزوا الخلو عن المعصوم جعلوا عصمة الامة
عن الخطا من خواصه ص وخصوا العصمة عن الخطا بهذه الامة فاخص
الاجماع الذي هو حجة بهم واما نحن فلا نخصه بهم لدخول المعصوم في
كل زمان فيهم فان قلت كلام العلامة في اول كتاب النكاح من القواعد
وغيره صريح في ان عصمة الامة من خواص نبينا ص قلت الذي نقلته
عن والدي قدس سره الله روحه وهو نقله عن مشايخه ان المراد تلك

كلام مع الشيخ [illegible] في وجوب عصمة كل امة من الخطا

العبارة ان امة نبينا صلى الله عليه وآله معصومون عن المسخ والخسف
دون امم الانبياء الباقين وبهذا يندفع اعتراض الشارح المحقق
الشيخ علي طاب ثراه على العلامة عطر الله مرقده ان اختصاص العصمة
بامة نبينا صلى الله عليه وآله لا يوافق مذهب الامامية من عدم
خلو عصر من الاعصار عن المعصوم فان العلامة لم يقيد عصمتهم
بكونها عن الخطا فحمل كلامه على ما نقلناه عن المشايخ لا لازم لئلا
يلزم مخالفته لما اجمع عليه الامامية انتهى ولا يخفى ان عدم جواز
خلو زمان عن معصوم لا يستلزم عصمة كل امة في كل زمان
عن الخطا لامكان انحصار المعصوم في بعض الازمنة السابقة
في نبي ذلك الزمان فيجوز ح على جميع امته الخطا فعلى هذا يكون
عصمة الامة عن الخطا من الخواص الاضافية لنبينا صلى الله عليه
وآله وان لم يكن من خواصه الحقيقية فلا يلزم خلو امثال
ما روى عنه ص من قوله لا يجتمع امتي على الخطا كما سيجي في جملة
دلائلهم النقلية على حجية الاجماع عن وجوه التخصيص مطلقا
فاحفظ هذه الدقيقة فان توجيه التخصيص هنالك محتاج الى مثلها
واما العامة فلما لم يقولوا بوجود معصوم اقتصروا على القول
بحجية اجماع امة نبينا ص واستدلوا عليها بدلائل عقلية ونقلية
اما العقلية فمنها ما قرره العضدي تبعا للحاجبي في شرح مختصره
بقوله انهم اجمعوا على القطع بتخطية المخالف للاجماع فدل على انه حجة

فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء والمحققين لا
يجمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا
عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم فى ذلك فيكون
مقتضاه وهو خطاء المخالف له حقا وهو يقتضى حقية ما عليه
الاجماع وهو المطلوب انتهى ثم ذكر نقضا على هذا الدليل ودفعه
بقوله واورد عليه نقضا اجماع الفلاسفة على قدم العالم و
اجماع اليهود على ان لا نبى بعد موسى ع واجماع النصارى على ان
عيسى ع قد قتل ووجه وروده ظاهر الجواب ان اجماع الفلاسفة
عن نظر عقلى وتعارض الشبه واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير
واما فى الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنى بين لا يشتبه على
اهل المعرفة والتمييز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لاحاد
الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة
فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر
انتهى ثم ذكر توهم ورود دور عليه ودفعه بقوله لا يقال على اصل
الدليل انكم ان قلتم اجمعوا على تخطئة المخالف فيكون حجة فقد اثبتم
الاجماع بالاجماع وان قلتم الاجماع دل على نص قاطع فى تخطئة المخالف
فقد اثبتم الاجماع بنص يتوقف على الاجماع ولا يخفى ما فيه من
المصادرة على المطلوب لانا نقول المدعى كون الاجماع حجة والذى
يثبت بذلك هو وجود نص قاطع دل عليه وجود صورة من الاجماع

يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة ام لا
وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص
لا يتوقف على كون الاجماع حجة فما جعلنا وجوده دليلا على حجية
الاجماع لا يتوقف على حجيته لا وجوده ولا دلالته فاندفع الدور انتهى
ولا يخفى ما يرد على جميع هذه المراتب اما على الاصل فبان يقال
لو سلم انهم اجمعوا على تخطئة المخالف فلا نسلم انها من قطع وجزم
وكيف يمكن ان يحصل العلم بقطعهم عليها بل غاية الامر ان نعرف
اعتقادهم المحتمل للقطع والظن فلا يبقى بعد القدح فى القطع المذكور
للمستدل الا دعوى اتفاق جمع كثير على امر هو تخطئة المخالف فلو
امكن القول بحجية مثل ذلك الاتفاق باعتبار انه يجب ان يكون
عن قاطع لكان اجراء مثل هذا فى اصل المطلوب اظهر واخصر واسلم
فيرجع الى الاستدلال المشهور المذكور فى المختصر وشرحه المردود
فيهما قال العضد احتج امام الحرمين على حجيته بان الاجماع
يدل على وجود دليل قاطع فى الحكم المجمع عليه لان العادة تقضى
بامتناع اجماع مثلهم على مظنون فيكون الحكم حقا وهو المطلوب
الجواب لا نسلم قضاء العادة بذلك وانما يمتنع اتفاقهم على مظنون
اذا دق فيه النظر واما فى القياس الجلى واخبار الاحاد بعد العلم بوجوب
العمل بالظواهر فلا انتهى واما على دفع النقض فبان يقال ان الناقض
لو ادعى ان هذه الطوائف بأسرها اجمعوا على القطع بتخطئة مخالفيهم

ارادا [illegible] فى العضد [illegible] نقض الدليل العقلى على حجية الاجماع

لكان الدفع غير متجه الابنوع من التحكم فافهم فالوجه في هذا المقام
عدم تسليم اتفاقهم خصوصا بالنسبة الى اليهود والنصارى فان
الظاهر انهما لم تخلوا عن معتقد للحق فيه قط وان كان الاكثر منهما
على هذا الباطل واما على دفع الدور فبان يقال لو امتنع عادة
خلو مثل هذا الاجماع عن وجود نص لامتنع في اصل الاجماع المطلق
ايضا بلا ثبوت فرق كما عرفت فلا يندفع الدور ولا يتجه القول به
هنا مع الرد فيه على امام الحرمين هناك فتدبر ومنها ما قرره ايضا
بقوله انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا على ان
غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره
فلو كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال عادة ثم انه
اورد على هذين الدليلين ان مقتضاهما ان الاجماع حجة اذا بلغ المجمعون
عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه ولا يقدم على القاطع
اجماعا فاجاب بان الدليل ناهض في اجماع المسلمين من غير تقييد
ولا اشتراط فانهم خطأوا المخالف وقدموه على القاطع مطلقا من
غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع
في الجملة وقد صح على ان اكثر ما يستدل به من الاجماع كاجماع الصحابة
والتابعين كذلك انتهى ولا يخفى امكان المنع والمناقشة في بعض هذه
المراتب ايضا فلا تغفل قال بعض الافاضل بعد ذكر خلاصة هذين
الدليلين مع ما ذكر في ذيل الاول من دفع النقض بالفلاسفة وغيرهم

ذكر دليلا عقليا اخر من الحاجبي والعضد على حجية الاجماع مع ما يرد عليه وذكر كلام بعض الافاضل المعاصرين في هذا المقام

فاقول هذا الدليل والفرق عند التتبع والانصاف ليس الامن قبيل
الخطابيات الضعيفة التي لا يكفي في المطالب الظنية فضلا عن المطالب
التي يحتاج فيها الى القطع فان العلماء الذين اتفاقهم معلوم وحكم
بحكم حسن الظن ان لهم دليلا قطعيا على هذا المطلب ادلة معظمهم
كالشافعي وابي حنيفة والغزالي والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
وامام الحرمين والقاضي الباقلاني وغيرهم مذكورة في كتبهم
منقولة عنهم في الكتب المتداولة مع الاعتراضات الواردة عليها
بحيث لا تقبل الدفع فلا تكون ظنية فضلا عن ان تكون قطعية
ودعوى ان يكون لهم دليل قطعي على ذلك وان لم ينقل مع نقل هذه
الادلة الضعيفة فبعيد غاية البعد فالظاهر ان باعثهم على الحكم
المذكور الشبهات المنقولة عنهم وهذه الشبهات التي في نظرهم هي
البراهين الحقة كافية لحكمهم القطعي بذلك كالحكماء وما قالوا
ان الاشتباه لم يقع في الشرعيات فضعيف كيف وقد وقع لاصحاب
هذه الادلة باعتراف المعترضين على دلائلهم ولو كان المراد من العلماء
الصحابة والتابعين فالظاهر انه لم ينقل عنهم تخطئة المخالف و
تقديمه على القاطع بل اصطلاح الاجماع والقاطع والظني وامثالها
انما تجدد بعد عصرهم حال تدوين الكتب وتكثير الابحاث والاجتهادات
نعم ما ادعى الغزالي من التواتر المعنوي في قوله عليه السلم لا تجتمع امتي
على الخطاء لو ثبت لكان عمدة ما يمكن التشبث به في هذا المقام لكن

ذكر الادلة النقلية على حجية الاجماع وما اوردوه عليها

التواتر ام وجداني يختلف بالنسبة وانما ينفع لمن حصل له
ولا ينهض حجة على الغير فتامل انتهى واما النقلية فمنها ما استدل
به الشافعي وهو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المومنين نوله ما تولى
ونصله جهنم وساءت مصيرا تقريره انه تعالى اوعد باتباع
غير سبيل المومنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم
اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد فيجب اتباعه واعترض عليه
بوجوه كثيرة منها احتمال وجوه من التخصيص فيه كجواز
ارادة سبيلهم في متابعة الرسول او في مناصرته او في الاقتداء
به او فيما به صاروا مومنين ومنها عدم الملازمة بين تحريم
اتباع غير سبيل المومنين ووجوب اتباع سبيلهم لثبوت
الواسطة وهي ترك الاتباع ومنها انه يدل على نقيض المطلوب
اذ سبيل المومنين وجوب التمسك بالدليل لا بالاجماع قال
السيد المرتضى قدس سره انها تدل على وجوب اتباع من علم
ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم
انتهى وبالجملة هذه الاية ليست نصا في المطلوب بل غاية ما يمكن
ان يدعى فيها الظهور فيرجع الى اثبات اصل كلي بدليل ظني
فساقط عند من لم يجوزه فاثبت القياس الذي من الاصول
عندهم بالظواهر كالحاجبي سلك هنا في الاعتراض طريقا آخر

واما عند من يجوزه صح

قرره العضدي بقوله والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع ولولاه
لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا
للاجماع بما لم يثبت حجيته الا به فيصير دورا انتهى ولا يخفى ما فيه
من وجوه قدم بعضها في مبحث الاجتهاد فتذكر ومنها ما استدل
به غيره وهو قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة
وجه الاستدلال ان الوسط بمعنى الخير ولا خير في المتفقين على
الخطاء واورد عليه ان المراد الشهادة في الآخرة كما قاله المفسرون
وهم فيها عدول خيرون فلم يثبت خيريتهم وعدالتهم في الدنيا
سلمنا لكن الاية لا تدل على خيريتهم وقبول شهادتهم في كل ما
يقولونه مع ان حكمهم ليس بشهادة بل هو قول عن اجتهاد وايضا
فتجويز وقوع الخطاء منهم احيانا لا عن عمد لا ينافي كونهم خيارا
من غيرهم ولا يوجب عدم قبول شهادتهم كشهادة العدول
في الحقوق انتهى ومنها ما نقله العلامة في التهذيب وهو قوله تعالى
كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر
وجه الاستدلال به ان لام الجنس يقتضي الاستغراق فدل على انهم
امروا بكل معروف ونهوا عن كل منكر فلو اجمعوا على خطاء لكانوا
آمرين بالمنكر ناهين عن المامور وهو مناقض مدلول الاية
ورد بان الظاهر بعض الامة فيحمل على المعصوم وبان المفرد المحلى باللام

التعريف كالمعروف والمنكر لا يدل على العموم ومنها ما استدل به الغزالي
وهو قوله صلعم لا يجتمع امتي على الخطأ وتقريره بوجهين احدهما انه متواتر
معنى لوقوع روايات كثيرة بمعناه نحو لا تجتمع امتي على الضلالة
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى تقوم الساعة حتى يخرج
المسيح الدجال يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة
جاهلية الى غير ذلك وثانيهما انه مما تلقاه الامة بالقبول
فلولا انه صحيح لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبوله
واستحسن الحاجبي الاول واورد على الثاني ان قبول الامة
له لا يخرجه عن الآحاد وانكر العلامة ره في التهذيب تواتره
ولا يخفى ان ما قيل من ان كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة
من الدين يمكن ان يكون مبنيا على اعتقاد التواتر في هذا
الخبر الدال على حجيته لا ان كون حجيته في نفسه من ضروريات
الدين كما توهم بعضهم واورد عليه انه سفسطة فتأمل فان قلت
كيف شاع الاستدلال بالنقليات على الاجماع او نحوه مع انه
من المواضع المطلوب فيها اليقين وان المعتزلة وجمهور الاشاعرة
اتفقا على عدم جواز افادتها اليقين اصلا وقلنا القائل بعدم
افادتها اليقين لانه موقوف على العلم بالوضع والارادة والاول
انما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف واصولها يثبت برواية
الآحاد كالاصمعي والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية

بيان ضعف الاستدلال بالنقليات على الامور العقلية

يجوز الخطأ على العرب وفروعها يثبت بالاقيسة وكلاهما ظنيان
والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار
والتخصيص ونحوها والكل لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه ثم
بعد الامرين لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي الذي وجب تقديمه
على النقلي لئلا يلزم العمل بهما او بنقيضهما او تقديم الفرع على
الاصل لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان
وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود فقد تحقق ان دلالة الادلة
النقلية يتوقف على امور ظنية فيكون الدلالة ايضا ظنية هذا
هو نهاية ما يمكن ان يحرر مقصودهم والجواب عن جميع ذلك
ظاهر فان كل ظني من حيث هو يمكن ان يفيد اليقين بمساعدة
انضمام القرائن الحالية والمقالية كيف لا ولا نشك في علمنا بان
استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول صلعم كان
في معانيها التي يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة وكذا
الحال في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها
وكذا في رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه ويمكن
ان يفيد مثل هذه العلوم الحاصلة لنا بالتواتر ونحوه علما يقينيا
بالمراد واما المعارض العقلي فقد يعلم انتفاؤه اذا علمنا ان
القائل صادق فقد ثبت امكان استفادة اليقين من الدلائل
النقلية عموما بلا فرق بين المطالب العقلية والشرعية في ذلك فتوقف

كلام صاحب المواقف

صاحب المواقف في عدم الفرق من جهة اشكال العلم بعدم المعارض
العقلي توقف يشبه الوسواس فانا اذا علمنا صدوره عمن لا يجوز
كذبه عقلا وعلمنا انتفاء ساير الاحتمالات بالقراين لا شك
انه يحصل جزمنا بانه موافق لنفس الامر ومعلوم ان الموافق
لنفس الامر حق لا شبهة فيه نعم حصول العلم منها بالعقليات
التي هي المبادي بالنسبة اليها كالتصديق بوجود الصانع و
بعض صفاته كالعلم والقدرة وانتفاء القبيح في اقواله وافعاله
الموقوف عليها الاستدلال بصدق القائل بها محل توهم دور
لكنه يمكن ان يدفع بانه بعد مشاهدة المعجزة او تواترها يجد في
انفسنا علما قطعيا بصدق من اتى به سواء كان بديهيا او
استدلاليا شبيها بقضايا قياساتها معها بدون توقف على
شيء منها حتى انه حاصل ايضا لمن لم يعرف الصانع وصفاته اصلا و
وانكار ذلك يكاد يكون مكابرة فما نقل السيد الشريف في شرح
المواقف عن الفخر الرازي من انه جزم بعدم جواز التمسك بها لافي
في العقليات مطلقا وقال بانحصار افادتها اليقين في الادلة
النقلية كالاجماع وخبر الاحاد انما هو لنصرة جمهور الاشاعرة
في الجملة كما هي دابه مع انه قد صرح باطلاق افادتها اليقين في الاربعين
وما افاد في هذا الشرح قاصدا به الرد على التفتازاني القائل
بعموم الافادة في شرح المقاصد فقال ان النقلي يجوز ان يكون

كلام شارح المقاصد

وان يحصل الجزم بعدمه في الشرعيات وذلك بخلاف دلالة العقلية في العقليات تم

من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال انما لم يحصل الجزم بعدم المعارض
العقلي للدليل النقلي في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم
بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات علم بالبديهة صحتها
او علم بالبديهة لزومها انتهى مدفوع بان ما اذ قطعية صدق القائل
تدفع الاحتمال المذكور لان من يمتنع عليه الكذب لا يمكن ان
يخبر بما يستحيل وقوعه والا لزم احد المحالين وقوع المستحيل
او كون الصادق كاذبا فتامل وبالجملة ظهر مما فصلنا ان غاية
ما شك فيه بعض الاذكياء في هذا المقام هي افادتها اليقين في
غير الشرعيات واما فيها كالاجماع كما صرح به الفخر الرازي فهو امر
ثابت بينهم حتى انه ينبغي ان يحمل انكار الاشاعرة والمعتزلة ايضا
ههنا على افادتها اليقين في العقليات الصرفة لظهور ان مدار
اكثر استدلالاتهما في الشرعيات عليها فتدبر واما اجماع الطائفة
الرابعة وهم جمع من اهل ملة واحدة فنقول هذا الجمع ان لم يشتمل
على قول معصوم فلا وجه لحجية اجماعهم وان اشتمل عليه فهو
حجة باعتباره والامامية رضوان الله عليهم انما يعتدون باجماعات
الطائفة بهذا الاعتبار قال السيد المرتضى قدس سره في الانتصار
ومما يجب علمه ان حجة الامامية في جميع ما انفردت به او شاركت فيه
غيرها من الفقهاء هي اجماعها عليه لان اجماعها حجة قطعية ودلالة موجبة
للعلم فان انضاف الى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى او طريقة اخرى

في بيان حجية اجماع الامامية ودفع النقض الوارد عليه من العامة

توجب العلم وتثمر اليقين فهي فضيلة ودلالة تضاف الى اخرى
والا ففي اجماعهم كفاية وانما قلنا ان اجماعهم حجة لان في اجماع
الامامية قول الامام الذي دلت العقول على ان كل زمان لا
يخلو منه وانه معصوم لا يجوز عليه الخطاء في قول ولا فعل فمن
هذا الوجه كان اجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة
هذه الطريقة في مواضع من كتبنا انتهى فان قلت الاجماعات التي
يدعيها علماء الامامية في كتبهم لها صورتان احديهما ما يكون
منعقدا في زمان ظهور ائمتهم عليهم السلم والثانية ما يكون
منعقدا في زمان الغيبة فالاولى مما يتصور انعقاده حيث يرى
شخص المعصوم ويسمع كلامه واما الثانية فكيف يتصور مع غيبة
وعدم علم احد بمكانه بل عدم جواز مشاهدته في زمان الغيبة الكبرى
حتى على سبيل الندرة ايضا على ظاهر ما روي عنه عليه السلم من التوقيع
المشتمل على قوله فقد وقعت الغيبة التامة الا فمن ادعى المشاهدة
قبل خروج السفياني فهو كذاب وايضا كيف يمكن الاطلاع على دخوله
فيهم بل على وقوع الاتفاق من جميعهم مع انتشارهم في الآفاق
قلنا التحقيق ان معنى وجوب دخول المعصوم في الاجماع ليس
الا ان قوله عليه السلم يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا
لا يستلزم دخول شخصه في جملة اشخاصهم بل ولا كونه في ازمانهم
فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير موقوف على دخول خصوص

قول امام العصر ع في اقوالهم بل ربما انعقد على طبق قول غيره من
الائمة الماضية عليهم السلم فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه
الدقيقة لم تحتج الخاصة في تعريفهم الاجماع الى ما قيده به العامة في تعريفاتهم
له من قولهم في عصر بل لو قيد به لكان مخلا لخروج هذه الصورة
به مع انها العمدة في هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا على
موافقة قوله ع لقولهم بالقرائن والآثار المعلومة بالتتبع
الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت
عندهم من قوله ع قال الشيخ الطوسي ره في العدة قد لا يتعين
لنا قول الامام في كثير من الاوقات فيحتاج حينئذ الى اعتبار
الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم انتهى واما
اطلاعنا على اتفاقهم فسهل عند التتبع لآثارهم وقد عرفت الاشارة
الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق على وجه لا شك
فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق وجه دفع ما توهم بعض الفضلاء
في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق جمع علم
نقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا
القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام عليه السلم قبل وقوع
الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم
وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وكذا ما قيل
ان ضبط الاجماع انما يتصور حين حضور الامام واما في غيبة

فلا يعلم وكذا ما ذكره بعض الافاضل بعدما ذكره غيره من ان
الاطلاع على الاجماع المعتبر عند العامة محل اشكال بقوله واما
على ما ذهب اليه اصحابنا الامامية من ان حجية الاجماع باعتبار
دخول المعصوم لا انه من حيث هو اجماع فالاطلاع على الاجماع
الحجة اشد اشكالا خصوصا فى زمن الغيبة فان الاطلاع على
اقوال الشاهدين متعسر فضلا عمن غاب غيبة لا يعرف فيها احد
شخصه ولا مكانه فكيف يعرف قوله وكونه داخلا فى جملة الاقوال
وكذا ما ذكره ايضا بقوله واما ما ذكره بعض متاخرى اصحابنا
من انه يمكن الاطلاع على الاجماع فى زمان قريب من زمن الائمة
عليهم السلم كزمان متقدمى اصحابنا ففيه اشكال ايضا لانهم
ان علموا خصوص قول الامام ع فلا فائدة للاجماع ولا اثر له
لان المطلوب بالاجماع عندنا تحصيل الاطلاع به على قوله ع فاذا
حصل فلا فائدة فى قول الاخرين ولا فى نقله وان لم يعلموا خصوص
قوله عليه السلم فعادت الصعوبة المذكورة اذ لا بد حينئذ
من العلم بعدم خروج احد من المجتهدين الموجودين فى العالم من الحكم
حتى يعلم دخول الامام ولا يكفى العلم بقول المجتهدين المعلومين
فلا فرق بين قرب الزمان وبعده فى ذلك الا ان يقال يمكن علم
المتقدمين بكون الامام فى جماعة محصورين كاهل بلد او اهل
بيت مثلا ولم يعلموا خصوص قول الامام ع لكن علموا ان كل هذه

الجماعة

الجماعة متفقون على قول فحصل علمهم بالاجماع المصطلح عند الامامية
ولا حاجة الى تتبع غير هذه الجماعة وحينئذ يظهر الفرق بين حال
المتقدمين من الاصحاب ومتاخريهم اذ لا يمكن ذلك بالنسبة الى
المتاخرين فتامل وكذا ما ذكره بقوله ان دعوى الاجماع فى
كلام المتاخرين من غير نقل عن المتقدمين لا تستقيم الا على تاويل
فى معنى الاجماع مثل ما ذكره الشهيد ره فى الذكرى من تسميتهم
المشهور اجماعا او عدم الظفر بالمخالف وامثاله وكثرة الاجماع
فى كلام المتقدمين ايضا تشعر بان مرادهم بالاجماع احد ما ذكر من
التاويلات اذ ما ذكرناه فى بيان امكان اطلاعهم على الاجماع لا شك
فى ندوره وقوعه ولا يخفى ان فى حجية امثال ذلك مع عدم العلم
بدخول الامام اشكالا وغاية ما ذكر فى بيان حجيتها ان عدالتهم
تمنع الاقتحام على الافتاء بغير دليل ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل وفيه تامل لا يخفى انتهى وايضا ظهر ضعف ما جزم به
بعضهم من ان فى زمان الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين
يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بنحو لا يعرفونه ويباحث معهم حتى
يردهم الى الحق انتهى وذلك لانا لم نجوز الاتفاق منهم على امر غير
ثابت اصلا حتى يحتاج الى هذا التكلف البعيد الذى طعن فيه
لاجله بعض الفضلاء بقوله وبطلان هذا مما لا يحتاج الى البيان
بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور فتامل هذا هو اصول

ذكر وقوع المسامحات التي توسعا في استعمال لفظ الاجماع والحجة في كلام القوم على سبيل الاجمال

المباحث المهمة للاجماع وله مسايل اخرى مختلف فيها هي بمنزلة فروعها
فينبغي التنبيه على ما هو اهم منها لتكميل البصيرة في المطلوب فنمهد
اولا مقدمة هي ان الاصوليين بعد تعريفهم الاجماع بما عرفت و
سياقة الكلام في دلايل حجيته على وجه يوجب انحصاره فيما
يكون المجمع عليه حكما قطعيا راوا بعض الاتفاقات الذي لا تشمله
تعريفاتهم مع كونه معولا عليه فيما بين بعض قدمائهم فسامحوا
فسموه الاجماع ايضا توسعا ومن هذا القبيل تسميته المشهور وما
يشبهه اجماعا كما مر وايضا لما لم تكن تلك الاجماعات حجة بالمعنى
الذي استعملوها في الاجماع الحقيقي وهو ما يكون موجبا للعلم
اليقيني احتاجوا الى توسع في لفظة الحجة ايضا فاستعملوها في معنى
مطلق الدليل الشامل للظني المستعمل في الفقهيات بينهم وبالجملة
كل مسئلة كان موضوعها الاجماع ومحمولها الحجة ايجابية او سلبية
يحتمل باعتبار معنييهما في بادي النظر اربعة احتمالات اما ان يكون
المراد في كل منهما معناه الحقيقي او معناه المجازي او في الموضوع الحقيقي
وفي المحمول المجازي او بالعكس فلخلطهم وعدم التصريح بمقاصدهم
عند استعمالات هذين اللفظين الا نادرا اوربما يشتبه الامر على
غير المحصلين فيمكن ان يقعوا في النزاعات اللفظية فارى ان اشعر
بالمقصود في مواقع الاشتباه توضيحا للمرام وتنبيها على مزال الاقدام

ذكر ما قال الطائفة في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد وعدم حجيته مع ما يتوجه عليه

فنقول من المسائل المختلف فيها على المشهور ان الاجماع المنقول بخبر الواحد
هل هو حجة ام لا قالوا انكر حجيته الغزالي وبعض الحنفية والمراد
بالاجماع هنا الاجماع القطعي وبالحجة الدليل المعمول به في الفقهيات
والمعتمد في حجيته بهذا المعنى انه ان لم يكن لقطعيته اولى من خبر
الواحد فالاشتراك بينهما ثابت البتة فيجب العمل به مثله و
المنكرون تشبثوا بانه اثبات اصل بالظاهر واجيب بانه اذا
امكن اثبات السنة وهي اعظم الاصول بالظاهر فما المانع في
اثبات الاجماع به ولا يخفى ان الظاهر من دليل المنكرين انهم نفوا
حجيته القطعية لا الظنية كما هو المشهور لشيوع استعمال هذا
السياق في امثال انكار ثبوت حجية الاجماع القطعي بالخبر الواحد
وظاهر ان المراد هناك نفي قطعيته فحينئذ لا يقابله الجواب
ويكون النزاع لفظيا ثم على تقدير كونه معنويا يمكن الجواب بانه
ان اردتم بالاثبات الاثبات القطعي فلا نزاع وان اردتم الظني
فانكاره مكابرة فان الظاهر امارة البتة والامارة من حيث هي
تفيد الظن البتة بل بالاتفاق وقد عورض بقوله ص نحن نحكم
بالظاهر فلظهوره وافادته الظن يجب ان يكون محكوما به قال
العضدي في شرح المختصر وقد يمنع افادته الظن لبعد اطلاعه على
اجماعهم دون غيره وحكم الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة بفساد
هذا الكلام باعتبار ان اطلاع الواحد على هذا الامر المستبعد من
جهة احتمالات استند اليها المنكرون لحصول الاجماع والعلم به كما مر

اقرب من اطلاع الجمع الكثير والجم الغفير قال بعض الفضلاء القائل
بحجية الخبر الواحد والحق التوقف فی الاجماع المنقول بخبر الواحد
لما عرفت من بعد الاطلاع عليه ولاختلاف الاصطلاحات
فی الاجماع فان الظاهر من حال القدماء كالسيد المرتضى والشيخ
وغيره اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق
الفرقة الغير المبتدعة ولو فی زمان الغيبة على امر وح فكيف
الوثوق بالاجماعات الواقعة فی كلامهم انتهى وفيه ما لا يخفى
فان الكلام فی هذا المقام مبنی على فرض دعوی الاطلاع من
واحد على اجماع قطعی ونقله الينا ذلك فهذا النقل مشتمل
لا اقل على نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن
لم يتوقف فی حجية خبر الواحد فكيف يتوقف فی حجيته نعم لو
كان هذه المضايقة ممن لم يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى
وابن زهره ومن تبعهما لكان لها وجه ولكن لم تنقل عنهم بل قد
احتج اجماعات السيد قدس سره على الاحكام المختلف فيها على نقل
اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب فضلا عن غيره
من الادلة كما مر وايضا قد ظهر مما سبق ان الاجماع الحقيقی هو
ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند
السيد ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول
قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة فی مثل هذا الاتفاق من

هذه

ذكر بعض الشيخ البهائی على القوم حجية الاجماع المنقول بالتواتر فقط ويتعجب عليه

هذه الطائفة به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر وقال
الشيخ البهائی ره فی حواشی الزبدة عند نقل قول الغزالی وبعض
الحنفية بحجيته المنقول بالتواتر دون الاخاد ان المحققين
على ان كلا منهما حجة وان كان المتواتر اقوى لانه قطعی ولی
مع القوم فی هذا المقام بحث وهو انهم مطبقون على انه
لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع تطابق اراء
روساء الدين على حكم واذعانهم عن آخرهم به وهذا الاذعان
غير محسوس وانما المحسوس قول كل واحد منهم انا نذعن بهذا
الامر وتواتر هذا القول عن كل منهم لا يفيد القطع بانه مذعن
به فی الواقع لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن
بذلك لاصالة عدمهما وسيما الثانی لمصادمته للعدالة فقد
ظهر مما تلوناه عليك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعی
ثابت بالتواتر وظنی ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول
بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر
على حدوثه فتامل وتدبر انتهى ولا يخفى ما فيه فان هذا التعريف
للاجماع انما هو موضوع على مذاق المنكرين لحصول العلم به و
مبنی على بعض ما توهموه وقد مر مع ما اجبنا عنه والحاصل
ان الاجماع عبارة حقيقة عن تطابق اقوالهم لا ارائهم كان علو
فلا شبهة فی كونه محسوسا وحجيته ما مر ان العلم القطعی بعض الاجماعات

من بعض الطوائف حاصل لنا بالتتبع كاجماع الامامية على حلية
المتعة مثلا ولا سبيل اليه الا التواتر وهو ظاهر فيستلزم ذلك
ان يكون الاجماع المنقول الينا بالتواتر امرا محسوسا فاندفع
البحث ومنها اجماع اهل المدينة الطيبة من الصحابة والتابعين
هل هو حجة ام لا ذهب الحاجبي في المختصر الى حجيته اي كونه
دليلا ظنيا نصرة لما التزمه من مذهب مالك المحمول على القول
بها على المشهور وقد حمل بعضهم مذهبه على تقديم روايتهم
وبعضهم على حجية اجماعهم على المنقولات المستمرة كالاذان
والاقامة قال العلامة في التهذيب اجماع اهل المدينة ليس بحجة
لانهم بعض المؤمنين ولان المعصوم ان لم يكن فيهم لم يعتد
بقولهم والا فالحجة في قوله ع واحتج مالك بقوله ص ان المدينة
لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد لا تدل على المطلوب
لمنع اولا ولنفي دلالته ثانيا لاحتمال كون ذلك في زمانه وعدم
عمومه بعده انتهى ولا يخفى ان كونهم بعض المؤمنين وكذا عدم
اشتمالهم على معصوم انما ينفي حجيته القطعية لا الظنية المبنية
على كونهم اعرف من غيرهم بوجوه الادلة من قول الرسول وفعله
كما هو المطلوب بناء على ما قرره العضدي فتامل ثم لا يخفى ان
هذا الوجه بعينه يجري في حجية اجماع اهل البيت ع ايضا على فرض
عدم عصمتهم كما هو زعم العامة فنفيهم في هذا المقام الحجية عن

كلام مع العلامة في نفي حجية
اجماع اهل المدينة

كلام مع العامة في نفي حجية
اجماع اهل البيت عليهم

اجماعهم

اجماعهم مطلقا الظاهر في عدم حجيته الظنية ايضا كانه مبني على
التعصب فان قيل يمكن ان يكون منظورهم في هذا المقام الرد على
ما جعله الخاصة مسئلة ههنا وهو حجيته القطعية ولذا لم
يلتفتوا الى بيان حجيته الظنية بمثل ما ذكروا في بيان حجية
اجماع اهل المدينة والا فالظاهر انهم لم ينكروا ان اجماعهم على
حكم يوجب الظن به حتى يحمل على التعصب قلنا الظاهر ان
الخاصة عقدوا هذه المسئلة في كتبهم الاصولية واستدلوا
عليها ردا عليهم لا العكس وانهم ههنا ليسوا بصدد اثبات
حجيته القطعية لان قول كل منهم حجة قطعية عندهم بالدلائل الدالة
على عصمتهم المسطورة في كتبهم الكلامية فلا يحتاجون الى اثبات
حجية اجماعهم ههنا على حده وهذا هو وجه تطويل بعضهم في هذه
المسئلة بنقل روايات المخالفين الواردة في تطهيرهم على طبق
التنزيل يؤيد ذلك تنزلهم في هذا المقام عن مرتبة دعوى العصمة
لهم واكتفاؤهم في حاصل نتيجة الدلائل بقولهم فهم عليهم السلم
اعرف بالاحكام وابعد عن الخطاء ممن سواهم واحق باقتفاء اثرهم
والاهتداء بهداهم قال الشيخ البهائي رحمه الله في حواشي الزبدة بحثنا
في هذه المسئلة مع المخالفين انما هو على سبيل المماشاة معهم
في ان اقوال اهل البيت عليهم السلم عن الاجتهاد والا فعندنا
انهم معصومون عن الخطاء فلا يقولون عن اجتهاد فظهر ان

انتهى

الخاصة انما يثبتون ههنا حجية الظنية ولا وجه له الا مقابلتهم
للعامة في هذه المسئلة فلو كان مراد العامة في هذا المقام
نفي حجية القطعية لا الظنية ايض كما توهم الموجه لكان النزاع لفظيا
فثبت انهم تعصبوا ونفوا حجيته مطلقا ولم يلتفتوا الى ان
ما قالوا في بيان حجية اجماع اهل المدينة ونحوه يثبت حجية اجماعهم
ايض بهذا المعنى فنفيها مطلقا مكابرة ومنها ندور المخالف للاجماع
مع كثرة المجمعين هل يقدح في الحجية ام لا رجح الحاجبي عدم القدح
في الحجية بمعنى كونه دليلا ظنيا وان نفى كونه قطعيا كما في المسئلة
السابقة مستندا بدلالته على وجود راجح او قاطع والحق
انه لا بعد فيه بالنظر الى من لم يشترط القطع في العمل بل يكتفي
بالراجح كاكثر علمائنا واما من التزم القطع منهم كالسيد المرتضى
قدس سره فحيث تمسك في مسئلة باجماع الطائفة مع وجود مخالف
منهم اعتذر عنه بتقدم اجماعهم عليه وشذوذه عنه اخيرا كما فعله
في كثير من مسائل الانتصار بالنسبة الى مخالفة ابي علي ابن الجنيد
ويؤيد ما ذكرنا ما روي في باب اختلاف الحديث من الكافي عن عمر
بن حنظلة عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث طويل بعد ذكر وجوه
من المرجحات بين الراويين الحاكمين من اصحابنا بين رجلين
تنازعا في دين او ميراث من قوله عليه السلام ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا

تابيد حجية الاجماع عند وجود المخالف لعدم اشتراط القطع في العلم

ويترك

ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه ومنها هل يجب مستند للاجماع ام لا فالمذهب المنصور انه لا بد
منه لاستحالة تحقق الاجماع على حكم عادة بدون دليل وتوهم
كونه معه عاريا عن الفائدة مدفوع بان الفائدة سقوط البحث
وحرمة المخالفة وايض يوجب هذا التوهم ان يكون عن غير دليل
البته وخلافه معلوم قطعا وفرع العامة على هذه المسئلة
انه هل يجوز ان يكون مستنده قياسا ام لا وعلى جوازه هل
هو واقع ام لا قطع الحاجبي بالاول في الاول ورجح الاول
في الثاني فمثل بامثلة قررها العضدي بقوله كامامة ابي بكر
اجمع عليها بقياسها على امامته في الصلوة فقيل رضيك لامر
ديننا افلا نرضاك لامر دنيانا وكتحريم شحم الخنزير قياسا على
لحمه واراقة نحو الشيرج اذا وقع فيه فارة قياسا على السمن واضاف
اليها قوله وكحد شارب الخمر وقد اثبته علي عليه السلم بالقياس حيث
قال اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى عليه
حد المفتري انتهى ولا يخفى ان ابتناء شيء من الامثلة على القياس
ممنوع بل الظاهر في الثلثة الاخيرة وجود نص شامل استغنى
عن نقله به واستعمال القياس في الاخير من علي عليه السلم افتراء
او محمول على نوع مماشاة معهم او نحوه كيف وقد روي عنه
عليه السلم من اراد ان يقتحم جراثيم جهنم فليقل في الجد برايه ثم كيف

نظر الحاجبي والعضدي في استناد الاجماع الى القياس

وقد انكره الحنفية في الحدود مع ان اباحنيفة رئيس القايلين وان
دعوى اجماع الامة على الاول مدفوعة بظهور تخلف الاعاظم
من الصحابة كما هو مشهور حتى ذكر ابن قتيبة انه لم يبايع
ابابكر من اصحاب رسول الله ثمانية عشر رجلا وكانوا رافضة
علي ابن ابي طالب وابوذر وسلمان ومقداد وعمار وخالد
بن سعيد بن العاص وبريدة الاسلمي وابي بن كعب وخزيمة
ذو الشهادتين وابو الهيثم بن التيهان وسهل بن حنيف وعثمن
بن حنيف وابو ايوب الانصاري وجابر بن عبد الله الانصاري
وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة وقيس بن سعد وعبد الله
بن العباس مع ان بناء الاجماع المذكور على القياس مردود اولا
بعدم تحقق غير هذا الفرع من اركانه الاربعة المعتبرة فيه عندهم
فانه سيما الاصل منفي بما هو المروي المشهور بين الخاصة من انه ص
لما استشعر في مرضه بارادة ابي بكر الامامة في الصلوة قام
مع كمال ضعفه وقصد المحراب متوكيا على علي عليه السلم والفضل بن
العباس فنحاه عنه وتقدم القوم فصلى بهم وروى البخاري باسناده
الى عروة عن ابيه انه امر ابابكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي
بهم قال عروة فوجد رسول الله صم في نفسه خفة فخرج الى المحراب
فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله صم والناس يصلون بصلوة
ابي بكر انتهى وثانيا بما اورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي العقد

عند تقرير الدليل على امامة علي واولاده الاحد عشر عليهم السلم باطل
غير النص المخصوص بهم من الاحتمالات الممكنة فيما ينعقد به الامامة
من الاجماع والبيعة والقياس من انه ان اريد بالقياس مساواة
فرع لاصل في علة حكمه كما عرفه هذا القائل به لزم ان يكون ابو بكر
اماما من حين موت النبي ص قبل نصب الامة له على ما فرض
اي القياس مع رفع المانع حينئذ وهو وجود النبي ص ولم
يذهب اليه احد من النواصب وان اريد به خال القائس اي
الاستدلال بالمساواة المذكورة كما عرفه به غيره لزم شبه
الدور ولا ينفعه انضمام الاجماع سواء كان جزء لما ينعقد به او كان
خارجا عنه انتهى ووجه لزوم شبه الدور هنا ان الاستدلال
المذكور الذي هو بمنزلة الحكاية عن المساواة المذكورة اي
مساواة هذا الفرع الذي هو الامامة لاصله يلزم ان يكون
علة لها وعلية الحكاية للمحكي مستلزمة لما يشبه الدور في الاستحالة
لانها تابعة له فتدبر ومنها ان انكار الاجماع القطعي في غير الضروريات
الدينية هل هو كفر ام لا المشهور المنصور انه ليس بكفر ولما
في الضروريات الدينية فهو كفر بالاتفاق ولا يخفى ان فرض
قطعية الاجماع يستلزم القطع بالمجمع عليه فيلحق بالضروريات
الدينية والفرق حينئذ مشكل فتامل ثم ان هذا في انكار الحكم
واما في انكاره تاويلا او دليل مجمع عليه او احداث شيء منهما خلاف

اشكال فيما اشتهر من عدم كون انكار الاجماع القطعي كفرا مع الاتفاق في تكفير منكر ضروريات الدين

ما اتفقوا عليه فقد قال العضدي ان المتاخرين في كل عصر
لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم
شايعا ذايعا ولم ينكر عليهم ولا النقل بل يتمدحون به
ويعدون ذلك فضلا وقال العلامة رحمه الله في التهذيب
واذا استدل اهل العصر بدليل او ذكروا تاويلا جاز لمن بعدهم
الاستدلال باخر وذكر تاويل لا يستلزم عدم التاويل الاول
فلو اول الاولون المشترك باحد معنييه لم يكن لاهل العصر
الثاني تاويله بالمعنى الاخر ومنها ان الامة اذا اجمعت في مسئلة على
قولين فهل يجوز احداث ثالث ام لا يجوز ويقال لهذا الاحداث
خرق الاجماع المركب فيه ثلثة اقوال الاول الجواز مطلقا مستندا
بان المسئلة اجتهادية فكما جاز للثاني مخالفة الاول جاز للثالث
مخالفتهما على طبق الاجتهاد والجواب الفرق بان المفروض ان
الثاني لم يخالف الجميع واما الثالث فيلزمه مخالفتهم الثاني
المنع فيما يستلزم رفع امر متفق عليه والجواز فيما لا يستلزم وهذا
هو مختار جمهور العامة مثال الاول اتفقت الامة في مسئلة
ميراث الاخ مع الجد على قولين قيل يرث المال كله ويحجب الاخ
وقيل بل يقاسم الاخ فالقول بحرمانه قول ثالث مستلزم لرفع الارث
المتفق عليه فلا يجوز ومثال الثاني اتفقت الامة على قولين
في جواز فسخ النكاح بظهور العيب قيل يجوز الفسخ باحد العيوب

55

المشهورة منها الجنون والعنن وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بثالث
هو الفسخ ببعضها دون بعض غير رافع لما اتفقت الامة بل موافق
لكل من القولين في البعض فيجوز قال الشيخ البهائي رحمه الله
في حواشي الزبدة وههنا بحث وهو ان القول الثالث في هذه
الصورة وان وافق كلا من القولين في البعض لكنه مخالف
لهما معا في البعض ايضا فان القايل بالسلب الكلي يبطل القول
بالايجاب الجزئي وكذا القائل بالايجاب الكلي يبطل القول
بالسلب الجزئي فقد اجتمعت الامة على بطلان القول بالايجاب
والسلب الجزئيين انتهى الثالث المنع مطلقا وهو مختار جمع
من العامة وجميع الخاصة من الطائفة المحقة الامامية بل مطلق
الشيعة قال العلامة رحمه الله في النهاية ونقل بعضهم عن بعض
الشيعة جوازه وهو غلط انتهى اما مستند هذا الجمع منهم كما
نقل عنهم فهو ان الامة اجمعت على عدم التفصيل فيكون التفصيل
خلافا للاجماع وان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة فيلزم
تخطئة الجميع والادلة السمعية تنفيها اجاب العضدي عن الاول
بانا لا نسلم اتفاقهم على عدم التفصيل لان عدم القول بالتفصيل
ليس قولا بعدم التفصيل وانما يمتنع القول بما قالوا بنفيه لا بما
لم يقولوا بثبوته ولو امتنع لامتنع القول في كل واقعة تتجدد اذ لم
يقولوا فيها بحكم انتهى ولا يخفى امكان دفع هذا الجواب بادنى تصرف

حجة عدم جواز خرق الاجماع المركب مطلقا ودفع توهمات المخالفين

في تقرير الدليل فتدبر وعن الثاني بان المنفي تخطئة كل الامة فيما
اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطا كل بعض في
مسئلة غير ما يخطا فيه الاخر فلا انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا
لما عرفت من اجماعهم على بطلان القول بالايجاب والسلب
الجزئيين فيلزم تخطئتهم واما مستند الامامية رضوان الله
عليهم فهو انه يلزم من احداث قول ثالث على كل تقدير مخالفة
المعصوم لانه داخل في جميع الامة وقائل باحد القولين ففي
مثل مسئلة الفسخ بالعيوب الذي جوز جمهور العامة فيه احداث
القول بالتفصيل لا يخلو قول الامام فيه عن الصورتين المذكورتين
ولكن لما لم نعلم بخصوصه يسوغ لنا الاخذ بكل منهما واما
القول بالواسطة بينهما فقد نعلم جزما انه خلاف لقوله ع
فلا يجوز الاخذ به اصلا قال السيد المرتضى قدس سره لا يجوز
احداث قول ثالث للعلم بان احد القولين حق اذا التقدير ان
الامام المعصوم قائل باحدهما فاما فرضنا انقسام الامة
باجمعها الى قولين فيكون الثاني باطلا فكذا الثالث انتهى ولا
يخفى ان مثل ذلك يجري في صورة اختلاف الامة في مسئلتين
متباينتين ايضا بان يقال مثلا كل من قال بوجوب المسح في الوضوء
قال بحلية المتعة في النكاح فان القول بثبوت احدهما ونفي
الاخر خلاف ما اجمع عليه الامة الداخل فيهم المعصوم وهو القدر

المشترك بين القول بهما جميعا ونفيهما جميعا وكثيرا ما يستدل
السيد المرتضى قدس سره في الانتصار بمثله قال فيه قد ثبت
تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب وكل من
حرمه اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة
وقال العلامة في التهذيب وهل يجوز خطا بعض الامة في مسئلة
والاخر في الاخرى اما عندنا فلا لان المعصوم لا يخطي في شيء
واما الجمهور فالاكثر منع كقول بعضهم القاتل لا يرث والعبد
يرث وقول اخرين بالعكس لاستلزامه تخطئة كل الامة وبعضهم
جوز لان الممتنع خطاء كل الامة والمخطي ههنا في كل مسئلة بعض
الامة انتهى ويظهر من كلام الفخر الرازي ايضا انه مايل الى ذلك
وانه مذهب الاكثر قال في المحصول هل يجوز انقسام الامة الى قسمين
يخطي احد القسمين في مسئلة والقسم الاخر في مسئلة اخرى الاكثرون
على انه غير جائز لان خطاهم في مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا
اتفقوا على الخطاء وهو منفي عنهم قال الشيخ البهائي رحمه الله في
حواشي الزبدة بعد نقل هذا الكلام منه ولا يخفى ان الدليل
جار في انقسامهم اقساما عديدة يكون كل قسم مخطئا في مسئلة
والاخر في الاخرى فيلزم الاعتراف بعدم جواز خلو العصر
عن مصيب في كل احكام وهذا هو الذي تدعيه الامامية
فالمخالفون قد وافقوهم على ذلك من حيث لا يشعرون انتهى

قول العضدي والتفتازاني في دعوى الاتفاق على جواز الخرق في بعض الصور

ولا يخفى عليك بما عرفته ان ما ادعى العضدي في شرح المختصر من
الاتفاق على عدم امتناع الخرق في مثل هذه الصورة بقوله
لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقال
الاخرون يقتل ويصح فلو جاء ثالث وقال يقتل ولا يصح او لا
يقتل ويصح لم يكن ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف
في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل
فيما اتفقوا عليه انتهى ناش من الغفلة او قلة التتبع ونحوها
ولقد تابعه التفتازاني ايضا في تلك الدعوي فقال في شرح الشرح
وانما الخلاف فيما اجمعوا على قولين في مسئلة لا في مسئلتين
فتامل وايضا لا يخفى ان اصل المسئلة لا يختص بصورة اجماع
الامة على قولين بل هو على سبيل التمثيل فيجري في صورة اجماعهم
على ثلثة اقوال فلا يجوز احداث رابع او على اربعة فلا يجوز
احداث خامس وهكذا وايضا لا يختص بصورة اتفاق الامة بل
يجري في ساير الاتفاقات المعلومة الحجية كاتفاق الائمة رضوان
الله عليهم على قولين او على اقوال فلا يجوز التجاوز وكاتفاق
جميع العقلاء في احكامهم العقلية كذلك فيعلم حقية القدر المشترك
قطعا ثم اعلم انا اذا فرضنا احدى الطائفتين او الطوائف
انقرضوا او رجعوا عن قولهم واتفقوا على ما قال به الاخرون
وبالجملة اذا اتفق الجميع في العصر الثاني على احد قولي العصر الاول

بيان امتناع التعاكس في الاجماع

مثلا يحصل العلم حينئذ بخطاء الاولين واصابة الباقين لظهور
دخول المعصوم في الباقين وبمثل ذلك يعلم امتناع التعاكس
بان يرجع كل من الطائفتين عن قوله ويقول بما قال به الاخر
لامتناع الرجوع عن المعصوم قال الشيخ البهائي رحمه الله في
حواشي الزبدة ان لامتناع التعاكس دليلين اولهما لاصحابنا
وهو ان دخول المعصوم في احد الشطرين يستحيل معه التعاكس
وثانيهما للعامة وهو ان نفي الاجماع على الخطاء لا يجامع التعاكس
اذ هو موجب للاجماع عليه جزما لان اللام في الخطاء جنسية واتحاد
محل الخطاء غير لازم فلو انحصر اهل الحل والعقد في ثلثة مثلا
وكان كل واحد منهم معتقدا في مسئلة من المسائل ما هو خطأ
في نفس الامر صدق انهم مجتمعون على جنس الخطاء وان اختلف
محاله كما هو مذكور في المحصول وغيره من كتبهم الاصولية وحينئذ
نقول لا يخفى على من له ادنى مسكة ان الذين هذا كلامهم يلزمهم
عدم تجويز خلو العصر عن شخص مصيب في جميع معتقداته غير مخطى
في شيء منها وهذا هو الذي اجمع اصحابنا الامامية على وجوده
في جميع الاعصار غير انهم اثبتوا له مع هذه الصفة التي هي عمدتهم
في حجية الاجماع صفات اخرى ادتهم الى اثباتها الدلائل المسطورة
في اصولهم والحاصل ان المخالفين لنا في هذه المسئلة قد وافقونا
من حيث لا يشعرون ثم انه رحمه الله تفطن بان ما رواه المخالفون

في اصولهم كالنجاري وغيره من قوله صلى الله عليه وآله لاتزال طائفة
من امتي على الحق حتى تقوم الساعة يعطي ان نفيه صلى الله عليه وآله
الخطا عن الامة انما هو بسبب دخول الفرقة المحقة فيهم فقال
فاجماعهم كاشف عن دخولهم وحجيته لذلك وهذا كما يقوله اصحابنا
من ان حجية الاجماع انما هو لدخول المعصوم فتشنيع المخالفين
علينا بانه يلزمنا ان لا يكون نفس الاجماع عندنا حجة بل الحجة
في الحقيقة قول المعصوم واهم رد عليهم وهم غافلون انتهى
بقي ههنا شيء هو ان المراد بالامة في قوله عليه السلم لا تجتمع امتي
الخ لا يجوز ان يكون جميع الامة لضرورة خروج من لم يوجد بعد
والا لانتفت فائدة الاجماع ولخروج الكفار والعوام من المؤمنين
بالاتفاق ولخروج المجتهد في فن فيما اجمعوا عليه من غير ذلك
الفن فلا عبرة بقول المتكلم في الفقه وبالعكس على ما صرح به العلامة
في التهذيب فيكون المراد بالامة بعضا مخصوصا من الامة
له امتياز ظاهر من غيره في معرفة الصواب والخطا من الاحكام
وحملها على شخص كالمعصوم على قياس ما مر نقله عنه رحمه الله
في رد الاستدلال بالاية بعيد عن الصواب لانه وان لم ينافر
لفظ الامة لوقوع اطلاقه على الواحد ولكن ينافيه الاجماع ولو حملت
على المعصومين حتى تناسب الاجماع من هذه الجهة لكان لا
يناسبه من جهة ان الخطا منفي عن كل واحد لعصمته بلا دخل

بيان ان المراد من الامة الغير المجتمعة
على الخطا هو الطائفة المحقة

لاجتماعهم

لاجتماعهم في النفي فلا ينفع تعدد المعصومين في بعض الازمنة كما
لا يخفى فالظاهر ان المراد بالامة هنا طائفة وفرقة خاصة منهما
مشار اليهم في كثير من الاشارات النبوية كقوله صلى الله عليه وآله
لاتزال طائفة الخ وقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة قال العلامة في بعض تصانيفه قد باحثت
في هذا الحديث مع الاستاد نصير الدين محمد الطوسي في تعيين
المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراي على انه ينبغي ان يكون تلك
الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة كثيرة وما هي الا الشيعة
الامامية فانهم يخالفون غيرهم من جميع الفرق مخالفة بينة
بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون في اكثر الاصول انتهى
قال الدواني في شرح العقايد بل لا يليق بذلك هم الاشاعرة
فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها
غيرهم كمسئلة الكسب ورؤيته تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه
عن المكان والجهة بل جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها
حتى جوزوا رؤية الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤية
اعمى الصين بقة اندلس انتهى ولا يخفى ان سياق هذا الكلام
يشبه جدا بسياق التعريض والتمزيه فلا تغفل فظهر من مدارج
ما فصلنا ان ما قيل في مقام القدح هنا من ان الجن داخل في
امة محمد صلى الله عليه وآله ولا يمكن ضبط احوالهم واجتهادهم وايضا

ذكر ما نقل في تعيين الفرقة الناجية
وتوجيه ما ذكره الدواني في هذا المقام

بيان ان عدم دخول الجن والاولياء الغائبين
في الاجماع لا يقدح في حقيته

الخضر والاولياء الغائبون عن الخلق لا يعلم اتفاقهم ولو خصص
بالخلق لا بجميع الظاهر للزم على الامامية عدم تحقق الاجماع حال
غيبة الامام مدفوع وظهر ايضا ان العمدة في الاجماع والمعول عليه
منه اتفاق الطائفة المحقة الامامية ولو على شيء مخالف لجميع
الامم الباقية فباجماعهم يثبت كل حكم نظري اصلي او فرعي
ولا يقدح فيه تفردهم بذلك عن غيرهم كاجماعهم على عدم كون
الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله اكثر من اثني عشر او اقل
وعلى ثبوت الغيبة في الامام المنتظر ونحوهما من الاصول التي
تفردوا بها من ساير الامم وكاجماعهم على وجوب غسل البول والمني
ووجوب المسح مطلقا بالبلة في الوضوء وتعيين المسح على الرجلين
فيه وامثالها من المسائل الفرعية التي اختصوا بالقول بها دون
غيرهم من الفرق وقد ذكر السيد المرتضى قدس سره في الانتصار
اكثر من ثلثمائة مسئلة فقهية من هذا القبيل واستدل على كلها
باجماعهم وايد اكثرها بالكتاب والسنة المعروفة بين مخالفيهم
فان قلت هل يجوز اثبات امام بعد مضي امام بمثل هذا الاجماع
منهم قلنا نعم وان كان يجري فيه توهم دور من جهة ان حجيته انما هي
بدخول الامام فيهم والمفروض ان امامته غير ثابتة بعد والوجه
ان صحة اجماعهم حينئذ لدخول الماضي الناص عليه من الائمة
في اقوالهم فلا يتوقف صحته على ثبوت الامام العصر قوله حتى يلزم

قوله

الدور

الدور وقدم تحقيقه قال العلامة في التهذيب كل ما يتوقف صحة
الاجماع عليه لا يجوز التمسك فيه به والا دار وما لا يتوقف جاز
فيجوز اثبات حدوث الاجسام به لامكان الاستدلال على وجود
الصانع بحدوث الاعراض ولا يجوز اثبات القادر والعالم به
انتهى ولا يخفى ان عدم جواز اثبات القادر والعالم بالاجماع
لئلا يلزم الدور مبني على توقف صحته عليهما وهو اما من جهة
توقف ثبوت صحة الاجماع على الادلة السمعية كما هو طريقة الغزالي
وغيره واما من جهة توقفه على دخول المعصوم المتوقف ثبوت
عصمته على السمعيات كما هو طريقتنا ثم توقف صحة السمعيات على
صحة النبوة الموقوفة على الاتيان بالمعجزة الموقوف وقوعها و
دلالتها على صدق مدعي النبوة على ثبوت وجود العلم والقدرة
لتعالى فيمكن ان يمنع بعض تلك التوقفات خصوصا الاخير
منها فانه على تقدير حصول العلم بصدق من اتى بالمعجز من
طريق الضرورة او ما يجري مجريها كما مر ان توقف على وجود العلم
والقدرة في الواقع فلا يتوقف على ثبوتهما عندنا حتى لو اثبتناهما
بالاجماع لزم الدور فتامل الاحباط هو في عرف المتكلمين عبارة
عن ابطال الحسنة بعدم ترتب ما يتوقع منها عليها ويقابله
التكفير فهو اسقاط السيئة بعدم جريان مقتضاها عليها فهو في
المعصية نظير الاحباط في الطاعة وعبارة القاموس التكفير

في المعاصي كالاحباط في الثواب ليست على ما ينبغي كما لا يخفى
والمذكور منهما في القرآن المجيد انما هو احباط الحسنات بسبب
الكفر والشرك والارتداد وما شابهها وتكفير السيئات بسبب
الايمان والتوبة والتقوى واجتناب الكباير وساير الاعمال
الصالحة وما يجري مجريها فمن الاحباط ببعض الاسباب المذكورة
قوله تعالى في سورة الكهف اولئك الذين كفروا بايات ربهم
فحبطت اعمالهم وفي سورة الانعام ولو اشركوا لحبط عنهم
ما كانوا يعملون وفي سورة الزمر لئن اشركت ليحبطن عملك و
في سورة البقرة ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك
حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة وفي سورة الاحزاب اولئك
لم يؤمنوا فاحبط الله اعمالهم وفي سورة الاعراف والذين كذبوا
باياتنا ولقاء الاخرة حبطت اعمالهم وفي سورة الحجرات
يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي
ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم و
انتم لا تشعرون وكذا ما في سورة ال عمران وسورة هود و
سورة المائدة في موضعين وسورة التوبة في موضعين وسورة
محمد صلى الله عليه وآله في ثلثة مواضع ومن التكفير كذلك
قوله تعالى في سورة العنكبوت والذين امنوا وعملوا الصالحات
لنكفرن عنهم سيئاتهم وفي سورة التحريم يا ايها الذين امنوا

ذكر الايات والاحاديث الدالة على ثبوت الاحباط والتكفير

توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم
وفي سورة الطلاق ومن يتق الله يكفر عنه سيئاته وفي سورة
النساء ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و
في سورة البقرة ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها
وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم سيئاتكم وفي سورة
الزمر والذي جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون
لهم ما يشاؤن عند ربهم ذلك جزاء المحسنين ليكفر الله عنهم
اسوء الذي عملوا وكذا ما في سورة المائدة والانفال والتغابن
والفتح هذا هو الذي صرح به في القرآن من وقوع الاحباط و
التكفير وربما يمكن ان يستنبط منه ما يوافقهما في المعنى ان
كان بغير لفظهما وامثال ذلك في الاثار ايضا كثيرة فمما يدل
على الاحباط بلفظه او بما في معناه بسبب المعاصي ما روى
الصدوق رحمه الله وغيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله من قوله
ومن رمى محصنا او محصنة احبط الله عمله ومن قوله ومن سعى
باخيه الى سلطان ولم يبد له منه سوء ولا مكروه احبط الله عز وجل
عمله ومن قوله واشتد غضب الله عز وجل على امراة ذات بعل
ملئت عينها من غير زوجها او غير ذي محرم منها فانها ان فعلت
ذلك احبط الله كل عمل عملته ومن قوله ومن اصطنع الى اخيه
معروفا فمن به عليه حبط عمله وخاب سعيه وعن ابي جعفر عليه السلام

من قوله من شرب الخمر فسكر منها لم يقبل الله صلوته اربعين يوما
وعن الصادق عليه السلم لا يقبل منه صلوة ما دام في عروقه منها
شئ ومما يدل على التكفير كذلك بسبب الطاعات وما يجري
مجراها ما روي عن موسى بن جعفر عليه السلم من توضا للمغرب
كان وضوءه ذلك كفارة لما مضى من ذنوبه في نهاره ومن
توضا لصلوة الصبح كان وضوءه كفارة لما مضى من ذنوبه
في ليلته ما خلا الكبائر وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله
من قوله لقنوا موتاكم لا اله الا الله فانها تهدم الذنوب ومن
قوله صلى الله عليه وآله من مشى الى مسجد من مساجد الله عز وجل
فله بكل خطوة خطاها حتى يرجع الى منزله عشر حسنات ومحي عنه
عشر سيئات ومن قوله صلى الله عليه وآله ان الحاج اذا اخذ في
جهازه لم يرفع شيئا ولم يضعه الا كتب الله فيه عشر حسنات
ومحا عنه عشر سيئات ورفع له عشر درجات ومن قوله صلى الله
عليه وآله في فضل صلوة صوم شعبان ومن صام يومين حط
عنه السيئات الموبقة وفي فضل شهر رمضان ومن فطر فيه
مومنا صائما كان له عند الله عز وجل عتق رقبة ومغفرة
لذنوبه فيما مضى وما روي عن ابي جعفر عليه السلم ما من مسلم لقي
اخاه المسلم فصافحه وشبك اصابعه في اصابعه الا تناثرت
عنهما ذنوبهما تناثر الورق من الشجر في اليوم الشاتي وما روي

عن ابي عبد الله عليه السلم ايما مؤمن سجد لله سجدة وشكر نعمة في غير
صلوة كتب الله بها عشر حسنات ومحا عنه عشر سيئات ورفع
له عشر درجات في الجنان وعنه عليه السلم من صلى اربع ركعات يقرا
في كل ركعة قل هو الله احد خمسين مرة ينفتل ولم يبق بينه وبين الله
عز وجل ذنب الا غفر الله له وعن موسى بن جعفر عليه السلم من زار
قبر الحسين بن علي عليه السلم عارفا بحقه غفر الله له ما تقدم من
ذنبه وما تاخر وعن ابي عبد الله عليه السلم من قرا انا انزلناه في
ليلة القدر في فريضة من فرايض الله نادى مناد يا عبد الله
قد غفر لك ما مضى فاستانف العمل وعن ابي جعفر عليه السلم ومن
قراها عشر مرات محا الله عنه الف ذنب من ذنوبه وعن احدهما
عليهما السلم اذا صليت العصر يوم الجمعة فقل اللهم صل على محمد وآل
محمد الاوصياء المرضيين بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل
بركاتك والسلم عليه وعليهم وعلى ارواحهم واجسادهم ورحمة
الله وبركاته كتب الله لك مائة الف حسنة ومحا عنك مائة الف
سيئة وقضى لك بها مائة الف حاجة ورفع لك بها مائة الف
درجة وعن ابي عبد الله عليه السلم من قال كل يوم خمسا وعشرين
مرة اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات
كتب الله له بعدد كل مؤمن ومؤمنة مضى وكل مؤمن ومؤمنة
بقي الى يوم القيمة حسنة ومحا عنه سيئة ورفع له درجة وعنه

عليه السلم ان حبنا اهل البيت ليحط الذنوب عن العباد كما تحط الريح
الشديده الورق عن الشجر وعن رسول الله صلى الله عليه وآله ان
المعلم اذا قال للصبي قل بسم الله الرحمن الرحيم وقال الصبي بسم الله
الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اكتبوا براءة للصبي من نار جهنم ولا
ولامه ولابيه وعنه صلى الله عليه وآله اذا مرض المسلم كتب الله
له كاحسن ما كان يعمل في صحته وتساقطت ذنوبه كما تساقط ورق
الشجر وعن ابي عبد الله عليه السلم صداع ليلة يحط كل خطيئة الا
الكبائر وعن امير المؤمنين عليه السلم في المرض يصيب الصبي قال
كفارة لوالديه والمراد من هذا التطويل وذكر هذه الايات و
الاحاديث تمهيد تحرير محل النزاع في هذا المقام فان المشهور بين
المتكلمين ان الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يقولون بالاحباط
والتكفير دون من سواهم من الاشاعرة وغيرهم وهذا على
اطلاقه غير معقول فان اصل الاحباط والتكفير مما لا يمكن
انكاره لاحد من المسلمين كما ظهر مما تلونا عليك فلابد ان يحرر
مقصود كل طائفة ليتحقق الحق ويبطل الباطل فنقول لا خلاف
بين من يعتد به من اهل الاسلام في ان كل مؤمن صالح يدخل الجنة
خالدا فيها حقيقة وكل كافر يدخل النار خالدا فيها كذلك واما
المؤمن الذي خلط عملا صالحا بعمل غير صالح فاختلفوا فيه فذهب
بعض المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة

مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وذهب الاخرون الى ثبوت
الثواب والعقاب في حقه اما المعتزلة فبعنوان الاستحقاق
المعلوم عقلا باعتبار الحسن والقبح العقليين وشرعا باعتبار
الايات الدالة عليه من الوعد والوعيد واما الاشاعرة فبعنوان
الاتفاق يقولون انه لا يجب على الله شيء فلا يستحق المكلف ثوابا
ولا عقابا منه تعالى فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله
بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وبالجملة قول المعتزلة
في المؤمن الخارج من الدنيا بغير توبة عن كبيرة ارتكبها انه يستحق
الخلود في النار لكن يكون عقابه اخف من عقاب الكفار اما
مطلق الاستحقاق فلما عرفت واما خصوص الخلود فللعمومات
المتناولة عند غيرهم بتخصيصها بالكفار او بحمل الخلود على المكث
الطويل كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين
فيها وقوله ومن يتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها فلهذا
حكموا بان كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات فان الخلود الموعود
مستلزم لذلك هذا قول جمهورهم في اصل الاحباط ثم ان
الجبائيين اباعلي وابنه اباهاشم منهم على ما نقل عنهما الامدي
ذهبا الى اشتراط الكثرة في المحبط بمعنى ان من زادت معاصيه
على طاعاته احبطت معاصيه طاعاته وبالعكس لكنهما اختلفا
فقال ابوعلي يحبط الناقص برمته من غير ان ينتقص من الزائد شيء

وقال ابو هاشم بل ينقص من الزايد وايض بقدره ويبقى الباقي
هكذا نقل عنهما المحقق الطوسي في الفصول النصيرية واما
في قواعد العقايد فقد نقل عن ابي علي ان الكبيرة تحبط جميع
الاعمال الصالحة المتقدمة فمن ارتكبها يكون معاقبا على
ذلك الذنب ابدا فعلى هذا يكون ابو علي موافقا للجمهور فينحصر
القول بالاحباط في قول الجمهور وقول ابي هاشم واما شارح
المواقف فقد قال فيه وقال الامام الرازي مذهب الجبائي
ان الطاري من الطاعة والمعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق
بقدره ومذهب ابنه انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب
فيسقط المتساويان ويبقى الزايد ثم حمل عليه ما نقل صاحب
المواقف عنهما بقوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات بقدر
المعاصي فان بقي له زايد اثيب به وقال ابو هاشم بل يوازن
بين طاعاته ومعاصيه فايهما رجح لحبط الاخر انتهى فمذهب
ابي علي باعتبار اختلاف النقل عنه مردد بين ثلثة احتمالات
والحاصل ان القول في كيفية الاحباط عند القائلين به بالنسبة
الى المومن الفاسق الذي هو محل النزاع لا يخلو عن اربعة الاول
مذهب جمهور المعتزلة وابي علي ايض على احتمال وهو ان كبيرة
واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات الثاني والثالث مذهب
ابي علي على الاحتمالين الاخرين وهو احباط الزايد كل الناقص

اواحباط الطاري بقدره من السابق والرابع مذهب ابي هاشم
وهو الموازنة وطريق الاشاعرة في دفع جملة هذه الاحتمالات
انها مبنية على استحقاق العقاب بالمعصية ومنافاته للثواب
واستحقاقه وهو خلاف ما اصلناه من عدم وجوب شي
على الله تعالى عقلا قال صاحب المواقف وشارحه ولما
ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية
والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء
كان بطريق الموازنة او بغيرها انتهى وفيه بعد الاغماض عن عدم
صحة اصلهم كما تقرر في محله ان المعتزلة لم يبنوا قولهم في هذه
المسئلة على محض الاستحقاق العقلي كما مر الاشارة اليه وسيجي
ما يوضحه ثم انهم بعد ذلك ابطلوا خصوص مذهب الجمهور تارة
بان هذا يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم
الطاعات ثم شرب جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله
قط على السوية لان عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع الطاعات
ولم يسقط من عقاب هذا الشرب شي وهذا باطل بديهة للعقول
وبانه ظلم وتارة بقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وتقريره
ظاهر وبهذين الدليلين تشبث المحقق الطوسي قدس سره في التجريد
فقال والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وقد توهم الشارح الجديد للتجريد انه اراد بذلك

ابطال التكفير ايضا فقال في شرحه ذهب جماعة من المعتزلة الى
الاحباط والتكفير على معنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم
بمعصيته المتاخرة ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتاخره
ونفاه المحققون واختاره المص بانه ظلم لان من اطاع واساء وكان
اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن خيرا ومن كان احسانه
اكثر كان بمنزلة من لم يسئ وان تساويا يكون مساويا لمن لم
يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقل وبقوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره والايفاء بوعده واجب انتهى وفيه ما لا يخفى
فان المنقول عن جمهور المعتزلة في هذا المقام ليس الا اثبات احباط
الطاعات بالكبيرة المتاخرة واقتصر المص ايضا هنا به على انه يمكن
ان يقال ان انكار التكفير بالمعتزلة انسب من اثباته بناء على انهم
لا يجوزون العفو عن الكبائر فيلزمهم انكار التكفير في الجملة سلمنا
جميع ذلك لكن لا يتصور ابطال التكفير بهذين الدليلين وهو
ظاهر جدا فان قلت ان المراد بالظلم وضع الشئ في غير موضعه فيكون
التكفير ايض كالاحباط وان الاية باعتبار تتمتها وهو قوله تعالى
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره يدل على بطلانه قلنا لم يذهب عاقل
الى عدم جواز العفو بانه وضع في غير موضعه بل اتفقوا على ان
العفو احسان وانه حق الله تعالى فجاز منه اسقاطه وانما المنكرون
له في حق اهل الكبائر هم المعتزلة القائلون بالاحباط وهم صرحوا

بجوازه عقلا فاو بان انكارهم له في حقهم مبني على السمعيات فعدم
كونه ظلما متفق عليه وتتمة الاية المذكوره مخصصة اوماولة وقد قيدها
بعض المفسرين بشرط عدم العفو قال لان الاية مخصوصة بلا خلاف
فان التائب معفو عنه بالاجماع وآيات العفو دالة على جواز
العفو عما دون الشرك فجاز ان يشترط في المعصية التي يواخذ بها
ان لا يكون مما قد عفي عنه وقال الطبرسي في جوامع الجامع في
معناها ومن يعمل زنة ذرة من الشر يره في كتابه فيسوؤه او يرى
المستحق عليه انتهى ولعل تخصيصه رحمه الله هذا التفسير بهذه التتمة
لعدم احتياج اول الاية اليه عنده وفيه ما لا يخفى فتامل ثم ان
هذين الدليلين على ابطال الاحباط المذكور يمكن ان يدفعا اما
الاول منهما فبان كونه ظلما ممنوع خصوصا على قول القائلين
بر من ان الكبيرة التي لم يتب عنها هي بمنزلة الكفر المتفق عليه في
انه محبط جميع الاعمال الصالحة وسيما مع ملاحظة معنى التوبة
وانها ليست الا الندم وان عدم الندم على الكبيرة بعد صدورها
نوع اصرار عليها وان الاصرار على الكبيرة يمكن ان يكون بمنزلة الكفر
كما ان الاصرار على الصغيرة كبيرة وبمثل هذا وجه كفر ابليس كما
هو مشهور وايض مع ملاحظة العمومات التي مضى ذكر بعضها والآيات
والاحاديث الدالة على وقوع الاحباط بغير الكفر ايض كاية سورة الحجرات
قال الزمخشري هناك وقد دلت الاية على امرين هائلين احدهما ان

فيما يرتكب من يؤمن من الاثام ما يحبط عمله والثاني ان في اتام
ما لا يدري انه محيط ولعله عند الله كذلك فعلى المؤمن ان يكون
في تقواه كالماشي في طريق شائك لا يزال يحترز ويتوقى و
يتحفظ انتهى وكذا امثال احاديث رامي المحصن والمحصنة والمرأة
المالية عينها من غير زوجها ومصطنع المعروف الى الخير مع
المن به عليه واما الثاني من الدليلين فبان دلالة الاية على
المطلوب انما يتصور اذا كان المراد بها ذكر احوال القيمة وهو
غير مسلم اذ يجوز ان يكون اخبارا عن احوال زمان الرجعة التي
يكون في الدنيا للاخيار والاشرار في زمان دولة القائم عج
وعليه حملها الاستاد دام ظله في شرح كتاب فضل القران من
الكافي ولو سلمنا انها حكاية عن احوال العيمه فلا دلالة لها
على استيفا جزاء كل عمل خير موقوف على بقائها على عمومها و
معلوم انها لا تشمل امثال الكفار والمرتدين وقد خصها اصحاب
الكشاف بفريق السعداء وتمنها بالاشقياء فلا استبعاد لعدم
شمولها ايضا من يجري مجراهم عند المعتزلة من اهل الكبائر الغير
التائبين بقرينه ساير الايات الظاهرة في ان الكبيرة مستلزمة
للخلود في النار هذا مع انه لا يمكن ان يكون المراد من الاية وتمنها
والعلم عند الله واهلها ان كل من يعمل مثقال ذرة من خير او شرا
يراه في صحيفة اعماله او كفه ميزانه مع ما لحبطه او كفره ليعلم ان

ونضعفه فعليه نم فمن يعمل مثقال ذرة الخ
وانه لا يدل على نفي الاحباط

جزاء على وفق العدل وطبق الوعد والوعيد ويتم عليه الحجة فتبقى
الاية بتمامها على عمومها ولفظ الروية في الموضعين على ظاهرها
بلا تكلف وايضا يمكن ان تحمل على ان كل عامل يستوفي جزاء كل
عمله من الخير والشر لكن على وجه لا ينافي الاحباط والتكفير ولا
كونه دائما في الجنة او النار فان تخفيف عقاب بعض اهل
النار بسبب دخول الخيرات في اعماله السيئة الموجبة للخلود
في النار وحط درجات بعض اهل الجنة بسبب دخول الشرور
في اعماله الحسنة الموجبة للخلود في الجنة ممكن ويؤيده ما رواه
الصدوق رحمه الله في اعتقاداته انه يامر الله تعالى برجال الى
النار فيقول لمالك قل للنار لا تحرقي لهم اقداما فقد كانوا
يمشون الى المساجد ولا تحرقي لهم ايديهم فقد كانوا يرفعون الى
بالدعاء ولا تحرقي لهم السنتهم فقد كانوا يكثرون تلاوة القران
ولا تحرقي لهم وجوها فقد كانوا يسبغون الوضوء فيقول
المالك يا اشقياء فما كان حالكم فيقولون كنا نعمل لغير الله فقيل
لهم خذوا ثوابكم ممن عملتم له الحديث وقال صاحب المواقف وشارحه
في جملة ما اجاب به عما اتفق عليه الجبائيان واتباعهما من عدم
جواز تساوي الثواب والعقاب في مكلف والا تساقطا فلا يكون
له ثواب ولا عقاب وهو محال عقلا واجماعا انه يجوز ان يجمع
له من الثواب والعقاب كما يرى احدنا يدفع له غم من جهة وفرح

اقدامهم

وجوههم

من جهة اخرى ويدوم له المنة ولذلك كان لا يخلص لاحدهما
في حيوته الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب
والعقاب انتهى فان قيل الايمان مثلا جزاوه الخلود في
الجنة كما هو الموعود فاذا لم يدخل المومن الذي ارتكب الكبيرة
ومات عنها بلا توبة الجنة فلم يستوف جزاوه قلنا استيفاء
هذا الجزاء الموعود مشروط بامور منها الموافاة وحسن
الخاتمة فان المومن الذي عمل الصالحات الى اخر ايام عمره
فارتد ومات عليه فلا شك في انه من اهل النار فاذا كان
الحال كذلك فلا استبعاد في ان يجري الكبيرة مجرى الارتداد
في استحقاق النار والعقل غير مستقل في مثل هذا الاحكام
حتى يحكم بان احدهما ظلم والاخر عدل والنقل قابل للتاويل و
معارض بامثاله كما مر ثم ان ابطال المذاهب الباقية في الاحباط
لما لم يتيسر بشي من هذين الدليلين على فرض تماميتهما ايضا كما
لا يخفى تجشم القوم في ابطالها بوجوه اخر عمدتها ما ذكره المحقق
الطوسي في الفصول النصيرية فنقل اولا ان مذهب ابي علي ان
الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقى بحاله وهو الاحباط و بكماله
مذهب ابي هاشم انه لا يبقى من الزائد بعد التاثير الا الفاضل
عن قدر الناقص والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون
الحكم للفاضل استحقاق ثواب كان او استحقاق عقاب ثم

قال

٧٧

قال والمذهبان باطلان لابتنائهما على تاثير الاستحقاق وتاثره
وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر اضافي والاضافات
لا توجد في الخارج والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يعقل تاثيره
ولا تاثره فان قلنا بوجوده قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان
اولا فالاول يقتضي ان لا يكونا ضدين وذلك ينافي مذهبهم
وايضا لا يكون احدهما اولى بالتاثير في الاحباط من الاخر واذا
حبط احدهما بالاخر في الموازنة فكيف يحبط الاخر به اذ تاثير
المعدوم في الموجود غير معقول والثاني لا يعقل تاثير احدهما
في الاخر ولا ترد علينا الاضداد فانا لم نحكم بتاثير احدهما كل
واحد منهما في الاخر انتهى ولا يخفى ما فيه فان الظاهر انه ليس مراد
القائلين بالاحباط مطلقا او بطريق الموازنة ان هنا تاثيرا
وتاثرا حقيقيا بين الاستحقاقين وانهما ضدان حقيقة
بل المراد ان كلا من الاستحقاقين سبب وضعي وعلة مجازية
لاحباط الاستحقاق الاخر والفاعل هنا الله تعالى فيحبط الطاعات
بعد ارتكاب الكبيرة اي لا يثيب او يعاقب على الفاضل من الطاعة
او المعصية بعد الموازنة على انه يتصور التاثير والتاثر الحقيقيان
ايضا بدون لزوم محال لثبوت الاولوية بسبب الزيادة المفروضة
وسقوط لزوم تاثير المعدوم بما اشار اليه هذا المحقق في قواعد
العقايد قال قيل لهم ان غلب احدهما لم يمكن ان يكون له تاثير

فيما غلب عليه قالوا في جوابه للعمل الصالح استحقاق ثواب يلزمه
وللذنب استحقاق عقاب يلزمه فيؤثر كل واحد من العملين في
استحقاق الاخر بان ينقص حتى يبقى في الاخر بقية من احد الا
ستحقاقين بحسب رجحانه فيحكم بذلك وهو ماخوذ من قول الحكما
في المزاج فانهم قالوا ايكسر كل عنصر سورة كيفية العنصر الاخر الذي
يقابله ويخالطه حتى يستقر العنصران على كيفية واحدة متشابهة
في العنصرين وهو المزاج انتهى فظهر ايض وجه دفع ما ذكره الفخر
الرازي في هذا المقام وهو الذي اشار اليه المحقق ايضا
في التجريد بقوله ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعفا وحصول
المتناقضين مع التساوي قال الشارح الجديد تقريره انه لو فرض
استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب وعشرة اجزاء من
العقاب فاسقاط احدى الخمستين من العقاب دون الاخرى
ليس اولى من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه
اي مذهب ابي هاشم او لا يسقط شئ منهما وهو المطلوب ولو فرض ايضا
انه استحق خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان
تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة
صيرورة المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم
وجودهما وعدمهما معا لان علة عدم كل واحد منهما وجود الاخر
فلو عدما دفعة وجدا دفعة لان العلة موجودة حال الحدوث

المعلول فيهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين
النقيضين انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام من المحقق على تقدير
تمامه كما يبطل مذهب ابي هاشم يبطل الاحتمال الثالث من مذهب
ابي علي ايض ولكن الشارح خصه بابطال مذهب ابي هاشم
زعما منه ان مذهب ابي علي موافق لمذهب الجمهور كما يدل عليه
ما مر من كلام المحقق في قواعد العقايد وايض لا يخفى ان ما يتوهم
من لزوم الترجيح بلا مرجح في الصورة الاولى على تقدير استناده
الى الله تعالى مدفوع بجواز حصول المرجحات بالنظر الى خصوص
انواع الطاعات واقسام المعاصي وانحاء المصالح ورعاية
المناسبات المعلومة له تعالى وان كنا لم نعلم تفاصيلها فلا
احتياج الى التزام جوازه على ما هو راي الاشاعرة كما ارتكبه
الشارح هناك ثم انه مما يقضى منه العجب في هذا المقام ما وقع
في كلام الفخر الرازي في الاربعين من اضطرابات غريبة هو انه
تصدى في المسئلة السادسة والثلثين منه لبيان ان وعيد
الفساق منقطع غير دائم كما زعمه المعتزلة فاستعمل فيه مقدمة
هي ان العقاب الطاري لا يزيل الثواب المتقدم فاستدل عليها
بقوله لانه لو ازاله لكان اما ان يقال الموازنة معتبرة او غير
معتبرة واعني بالموازنة ان يقال كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب
الطاري خمسة اجزاء فيسقط الخمسة بالخمسة ويبقى له من الثواب

بيان الاغلاط الواقعة من الفخر الرازي في الاربعين في ابطال الاحباط والموازنة

خمسة خالية عن المعارض واما عدم الموازنة فهو ان الطاري يسقط
السابق بقدره ولا يسقط الطاري البتة بل يبقى بحاله والقول
بالموازنة مذهب ابي هاشم والقول بعدم الموازنة مذهب ابي
علي ثم شرع في ابطال الموازنة بثلثة وجوه حاصل الاول والثاني
منها لزوم صيرورة المغلوب غالبا ولزوم تاثير كل منهما في
الاخرى وحاصل الثالث ان شرط طريان احد الضدين زوال
الضد الاول فلو كان زوال الضد الاول معللا بطريان
الضد الثاني لزم توقف كل واحد منهما على الاخر وهو محال ثم
قال وهذه الوجوه الثلثة دالة على المنع من صحة الموازنة واما
القول الثاني وهو قول ابي علي وهو اثبات القول بالاحباط مع القسم ٢
بعدم الموازنة فهذا ايضا باطل لوجوه الاول ان هذا يقتضي
ان من عبد الله من اول عمره الى اخره باعظم الطاعات ثم شرب
جرعة خمر ان يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان
عقاب شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط
البتة من عقاب هذا الشرب شيء ومعلوم ان ذلك باطل في
بداهة العقول والثاني قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
فاذا كان عقاب الفسق احبط ثواب جميع تلك الطاعات المتقدمة
ولم يحبط بسبب ثواب تلك الطاعات شيء من عقاب هذه المعصية
فقد ضاعت تلك الخيرات بالكلية وذلك يناقض قوله تعالى

فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فثبت انه لو صح القول بالاحباط لكان
اما مع الموازنة او لا مع الموازنة وثبت فساد القسمين فوجب
القول بفساد الاحباط ثم قال ومما يدل ايضا على فساد الاحباط
انه اذا كان مستحقا لعشرين جزءا من الثواب ثم اتى بمعصية استحق
بها عشرة اجزاء من العقاب فلو قلنا بان هذا الطاري يحبط السابق
لكان اما ان يحبط هذه العشرة الطارية ذلك العشرين المتقدم
وهذا قول باطل بالاجماع ولانه يكون ظلما واما ان يكون
العشرة الطارية يحبط من العشرين المتقدمة عشرة فقط وهذا
مذهب القائلين بالاحباط فنقول هذا محال لان نسبة هذه
العشرة الطارية الى كل واحدة من العشرتين المتقدمتين على
السوية فلو اقتضت هذه العشرة الطارية ازالة احدى العشرتين
السابقتين دون العشرة الاخرى لكان هذا ترجيحا لاحد المتساويين
على الاخر من غير مرجح وهو محال ولما بطل هذا القسم لم يبق الا
ان يقال هذه العشرة الطارية تؤثر في ازالة كل واحد من العشرتين
المتقدمتين وذلك هو القسم الاول وقد ابطلناه او لا يؤثر في
ازالة شيء مما وجد قبل ذلك وهذا يمنع من القول بالاحباط
وهو المطلوب فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفسق الطاري لا يزيل
الثواب المتقدم انتهى ولا يخفى ما فيه بعد الاغماض عما اشرنا
اليه سابقا خصوصا دفع الوجوه المذكورة في ابطال القسمين

فانه قرر اولا مذهب ابي علي وهو عدم الموازنة بان الطاري يسقط
من السابق بقدره بدون سقوط الطاري موافقا لما نقله
عنه من شارح المواقف ولم يتعرض اصلا لما نقله القوم من
مذهب جمهور المعتزلة هنا من ان المعصية الطارية يسقط
جميع الطاعات السابقة ثم ابطل ثانيا قول ابي علي بما لا ربط
له به بل بما ذكره القوم في ابطال مذهب الجمهور من لزوم مساواة
حال شارب جرعة خمر مع حال من لم يعبد الله قط ولزوم ضياع
الطاعات والخيرات بالكلية نقيض ما يدل عليه ظاهر الاية ثم
افاد ثالثا ان احباط جميع العشرين المتقدم بالعشرة الطارية
باطل بالاجماع وصرح بان احباط عشرة فقط من العشرين المتقدم
انما هو مذهب القائلين بالاحباط فانظر الى تلك المراتب الثلثة
من كلامه في ورقة واحدة فتعجب منها جدا ثم تعجب في شارح
المواقف وغيره الناظرين في كلامه الناقلين عنه بدون
توقف على تلك الهفوات او تعرض لها فتامل تم التحقيق في هذا
المقام بعد الليتا والتي ان الاحباط والتكفير كما انهما لا يمكن
انكار جوازهما او وقوعهما راسا بشهادة الكتاب والسنة
فلا يكون الحكم بالبطلان مطلقا كما وقع في كلام المحقق الطوسي قدس
سره وغيره موجها كذلك لا يمكن الحكم الكلي بوقوعهما او احدهما
في جميع الطاعات والمعاصي كما هو مراد المعتزلة فان المسئلة ليست

تحقيق الحق في مسئلة الاحباط والتكفير واثبات واسطة بين المذاهب المشهورة فيها

من العقليات

من العقليات فيجب الرجوع فيها الى المنقولات ففي كل صورة ثبت
فيها بالنقل وقوع احباط او ما يستلزمه كخلود النار حقيقة
يجب الحكم به والا فلا وقس عليه التكفير نعم قد حصل لنا بتتبع
الايات والاحاديث العلم ببعض الخصوصيات مثل ان الاحباط
نادر بالنسبة الى التكفير بناء على ان غاية ما يكون منه الاحباط
انما هو الكبيرة وما قاربها ولكن التكفير حاصل بسبب انواع
الطاعات والخيرات الصادرة عن المكلف من الواجبات
والنوافل او من غير المكلف كما مر من ان صدور البسملة عن الصبي
يكون كفارة لاستاده ولامه وابيه بل بسبب اقسام العوارض
من الامراض والالام حتى ان مرض شخص قد يكون مكفر الذنوب
غيره كما مر من ان مرض الصبي يكون كفارة لوالديه بل انحاء الاسباب
الغريبة من الشفاعات والتفضلات وما يجري مجراها روي
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال انا عند الميزان يوم القيمة
من ثقلت سيئاته على حسناته جئت بالصلوة علي حتى اثقل بها
حسناته ومما يدل على بطلان ما توهم المعتزلة من الحكم الكلي في
الاحباط بطريق الموازنة او غيرها انه يستلزم ان لا يتحقق
عقاب منقطع اصلا وهو خلاف مقرر جمهور اهل الاسلام وخصوصا
الطائفة المحقة الامامية رضوان الله عليهم وخلاف ما يدل عليه
النصوص الثابتة بينهم كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله

بيان نبذ من الاحباط بالنسبة الى التكفير

اشارة الى حديث روي عن رسول الله

ابطال توهم المعتزلة بما يتفرع عليه جمهور المسلمين من وقوع العقاب المنقطع

انهم يخرجون من النار وهم كالفحم فيراهم اهل الجنة ويقولون
هولاء جهنميون فيومرهم فيغمسوا في عين الحيوان فيخرجون
ووجوههم كالبدور فعلم بهذا الاجماع المعتمد عليه سيما
في الامور التي لا يستقل العقل فيها ان ما ذهب اليه المعتزلة
من الاحباط وخلود اهل الكبائر في النار كسائر الكفار
حقيقة باطل فالمذهب الحق في هذا المقام هو الواسطة بين هذا
الافراط والتفريط الذي مر نقله عن المرجئة وهو عدم دخول
تلك الفساق النار اصلا مستظهرا بان المعصية مع الايمان
لا تضر كما ان الطاعة مع الكفر لا تنفع وان الايمان لا يزيد ولا
ينقص بالطاعات والمعاصي وايضا هو الواسطة بين الافراط الذي
وتفريط آخر هنا ذهب اليه شرذمة من اعيان المتصوفة حيث
حكموا بخلاص الكفار ايضا بالاخرة عن حقيقة النار فلا يحملون
الخلود في النار حقيقة في شيء من المواضع على الحقيقة مع حملهم
الخلود في الجنة في كل موضع عليه ولا يبالون بذلك التحكم قال
ابن العربي في الفص اليونسي مما سماه فصوص الحكم واما اهل
النار فمآلهم الى النعيم ولكن في النار اذ لا بد لصورة النار بعد
انتهاء مدة العقاب ان تكون بردا وسلاما على من فيها وهذا
نعيمهم فنعيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين
القي في النار قال الميبدي في الفواتح بعد نقل هذا الكلام منبي

كلام ابن العربي والقيصري وسائر المتصوفة في نعيم المخلدين في النار

على زعمه ان لا نص في دوام العقاب بل النصوص انما هي دالة على
الخلود في النار وقال القيصري في شرح الفصوص اعلم ان من اكتحلت
عينه بنور الحق يعلم ان العالم باسره عباد الله وليس له وجود وصفة
وفعل الا بالله وحوله وقوته وكلهم محتاجون الى رحمته وهو الرحمن
الرحيم ومن شان من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يعذب
احدا عذابا ابديا وليس ذلك المقدار من العذاب الا لاجل ايصالهم
الى كمالاتهم المقدرة كما يذاب الذهب والفضة بالنار لاجل الخلاص
مما يكدره وينقص عياره فهو يتضمن امتن اللطف والرحمة كما قيل
وتعذيبكم عذب وسخطكم رضى ٭ وقطعكم وصل وجوركم عدل ٭
وقال ابن العربي ايضا في الفص الاسمعيلي الثنا بصدق الوعد لا بصدق
الوعيد والحضرة الالهية يطلب الثناء المحمود بالذات فيثني عليها
بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز فلا تحسبن الله مخلف
وعده رسله ولم يقل ووعيده بل قال ونتجاوز عن سيئاتهم مع انه
توعد على ذلك انتهى وايدوا كلامهم بالخصوص بروايته عن النبي
صلى الله عليه وآله سياتي على جهنم زمان ينبت في قعرها الجرجير
وبالجملة تشبثوا في مثل هذه المسئلة بامثال هذه الدعاوي و
الخيالات الشعرية في مقابلة النصوص الصريحة المطابقة لاجماع
اهل الحق بل اتفاق جميع المسلمين بل قاطبة المليين وهل هذا
الا الملاعبة بالدين والنصرة للوهم على اليقين وكيف يدعي عدم

النصّ في دوام العقاب مع كثرة وقوع امثال قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وشيوع سؤال
سر العذاب الدائم في جزاء العصيان المنقطع بدون اظهار شك
من السائل في حقيته اصله عن اهل بيت العصمة عليهم السلم وجوابهم
عنه بما يحققه ويطمئن به السائل وفيما رواه الصدوق رحمه الله
في كتاب التوحيد في باب مجلس الرضا عليه السلم مع سليمان المروزي
من قوله عليه السلم ثم يزيدهم ثم لا يقطعه عنهم وامثال ذلك مما يدل
على اتحاد معنى الخلود في الجنة والخلود في النار والعقاب الدائم
والثواب الدائم بحيث لا يقبل التاويل كفاية للمتامل ثم ان امثال
هذه المقالات من هذه الطائفة وقول امثالهم تلك الخيالات
منهم صارت سببا لجراة اخرى من بعضهم هي نفي العذاب الحقيقي
ايضا عن الكفار حتى ابليس بناء على ان غاية ما يلزم منه ان يكون
مخلفا وعيده في حقهم ولا باس بذلك عندهم ثم لم يرضوا بذلك
فاثبتوا لبعض شرار الكفار مزية وفضيلة بقدر اصراره على كفره حتى
حتى سموا ابليس رئيس الموحدين قال عبد الرزاق الكاشي في شرح
الفص النوحي كلما كان المدعو اصلب في دينه واشد اباء للداعي
الحق مقامه كان اشد طاعة وقبولا لامر ربه وحكمه حتى ان اباء
ابليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الامر عين سجوده
وطاعته وخدمته وتواضع لربه باعتبار الارادة انتهى ونقل بعضهم

نقل كلام من استاده الكاشي في الفصوص في تحسين اباء ابليس عن السجود

نقل عن بعض مشايخ الصوفية

عن سهل

عن سهل بن عبد الله التستري من مشاهير مشايخهم انه راى ابليس
فتكلم معه وبخه على عدم طاعته في سجدة آدم وابعاد نفسه عن
تناول الرحمة فقال له ابليس كيف تبعدني عن رحمته هلا قرات
في القران ورحمتي وسعت كل شئ وانا داخل في كل شئ فرحمته
تسعني بمقتضى وعده فالجم الشيخ بذلك فسكت وفارقه ثم رجع
الى القران فوجد الاية مقيدة بقوله عز وجل فساكتبها للذين
يتقون فدخله الحسرة على عدم تذكره لهذا القيد حتى يجيبه
ويلزمه بذلك فكان يرجو بعد ذلك ان يجمع الله مرة اخرى
بينه وبين ابليس حتى اتفق ذلك فاستبشر به فقال له ان الآية
التي الزمتني بها انما هي مقيده بقيد فقرا عليه تتمة الاية وحسب
انه غلب عليه بالحجة لظهور خروجه بهذا القيد فضحك ابليس
ونظر اليه نظرة متعجب من عقله ومعرفته قائلا ان ثقتي بمعرفتك
كانت اشد مما اراك الحال عليه فقال الشيخ كيف ذاك قال
ابليس اني كنت حسبتك عارفا بانه ليس في جانب الحق تقييد
بل هناك الاطلاق كله والتقييد انما هو من جهتك فظهر خلاف
زعمي فيك ونقص اعتقادي في حقك فاعترف الشيخ بغلطه
واعتذر منه لما راى انه يتكلم على اصطلاحهم والفاظهم المستعملة
بين اغاظهم بما لا يفهم فصدق بانه اعرف واعلم وقد نظم عبد
الرحمن الجامي في سبحته مباحثة بين موسى عليه السلم وابليس من هذا

ذكر ما نظمه الجامي من خبر مباحثة بين موسى وابليس وطلب ابليس على اللعنة في التوحيد

القبيل وصور فيها غلبة ابليس عليه في الحجة باستعمال امثال تلك
الالفاظ فقال پور عمران بدل ان عز قربو نور مي شد ان بهر
مناجات بطور ديد در راه سرد ورانزا قال لشكر مهجور انزا
گفت كز سجدهٔ آدم بچه روی تافتي روي رضا راست بگوي گفت
عاشق كه بود كامل سير پيش جانان نبرد سجده غير گفت موسی
كه بفرموده دوست سر نهد هر كه بجان بندهٔ اوست گفت مقصود
ازان گفت وشنود امتحان بود محبت انه سجود گفت موسی كه اگر
حال اينست لعن وطعن تو چراش اين است بر تو چون آن غضب
سلطاني شد لباس ملكي شيطاني گفت كاين هر دو صفت عاريتند
مانده از ذات پاك ناجيتند كر نيايد صدا ازين يا برود
حال ذاتم متغير نشود ذات من بر صفت خويشتن است عشق
او لازمه ذات منست تا كنون عشق من آميخته بود در عوضم بی
من آويخته بود داشت بخت سيه وروز سفيد هر دمم دستخوش
بيم واميد اين دم از كشمكش آن رستم بس نانوي وفا بنشستم
لطف وقهرم همه يكرنك شده است كوه كاهم همه هم سنك شده است
عشق شستاز دل من نقش هوس عشق با عشق همي بازم وبس
وسيجي ان شاء الله تعالى لهذه المباحث خصوصا في مبحث الثواب
والعقاب والوعد والوعيد زيادة توضيح وتنقيح حاسمة لشبه الطوائف
الضالين عن الطريق السوي والصراط المستقيم عصمنا الله عن اتباع

تحقيق الاختيار وبيان تشتت نقل عبارات القوم في معناه

الهوى والزيغ عن سبيل الهدى ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي
للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا
سيئاتنا وتوفنا مع الابرار الاختيار هو ترجيح الفاعل بعض
اثاره على غيره بحسب الداعي فهو حادث تابع للعلم فيكون غيره
وستعرف مغايرته للقدرة والارادة ايضا ومرتبته بالنسبة
اليهما في مباحثهما ان شاء الله تعالى وليعلم ان عبارات القوم
في معناه مضطربة جدا يمكن حمل كثير منها على وجوه شتى ولكن
ما يصلح للاعتماد هو ما يفهم من كلام المحقق الطوسي في رسالة
الجبر والاختيار انه مرادف للقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم
يشاء لم يفعل وهو المعنى المتفق عليه بين الفلاسفة والمليين
فيلزم اتفاقهما في ثبوت الاختيار له تعالى وصرح بذلك في قواعد
العقايد ويظهر من كلام كثير من المتكلمين انه مرادف للقدرة بالمعنى
الاخر اي صحة الفعل والترك وعلى ذلك يكون محلا للنزاع بين
الفلاسفه والمليين كالقدرة بهذا المعنى ويتضح من تلخيص
المحصل ان الفلاسفه يطلقون اسم المختار عليه تعالى ولكن لا
بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به والسيد الشريف في حواشي
شرح حكمة العين اشار الى هذين المعنيين بقوله القادر والمختار
ان فسر بما ذكروه من انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فالله
تعالى قادر وفاعل مختار عند الحكماء وان فسر بما يصح منه الفعل

وعدمه فليس كذلك وكلامه في شرح قول صاحب المواقف الفرق
بين الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فالاول
له اختيار انتهى حيث قال اي له صفة يوجد الصعود عقيبها او
يتوهم كونها موثرة فيه ويسمى تلك الصفة قدرة واختيارا انتهى
يحتمل كلا من المعنيين والثاني اظهر والفاضل الدواني في شرح
قول صاحب العقايد ولا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي
الصانع القادر المختار قال ذكره بعد القادر لان الاختيار
الذي يثبته الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد به الاختيار
بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني
القادر عنه فان القادر قد يضطر الى الفعل فيفعله بقدرته
وليس مختارا بهذا المعنى انتهى ولا يخفى ان هذه العبارة وان كانت
دالة على اطلاق الاختيار بينهم على كل من المعنيين كما هو مقصودنا
ولكن في نفسها كلام مشوش لا محصل له عند التامل فتامل
وفسر المحقق الاسترابادي في فارسيته المسماة بدانش نامه الاختيار
بالارادة وصرح بانها من صفات الافعال وان القدرة من صفات
الذات على طبق ما يدل عليه الروايات هذا ولكن من تامل في
تقابله مع الايجاب تارة في افعال الله تعالى ومع الجبر تارة في افعال
العباد وتتبع مقاصد محققي المتكلمين عند استعماله في المقامين
وامعن في كلام القوم ودلائلهم في كل مقام عرف ان ما فسرناه

به في هذا

به في هذا المقام هو اليق بالمقاصد الكلامية وما فسره به المحقق
الطوسي في موضع من تلخيص المحصل بقوله الاختيار عند المعتزلة
هو صحة صدور الفعل او تركه من القادر تبعا للداعية او عدم
داعيه وفي موضع اخر بقوله هو ان يكون الفعل والترك بالقياس
الى القدرة متساويين وبالقياس الى الداعي وعدمه اما واجب
او ممتنع وفي موضع اخر بقوله فان معنى الاختيار هو استواء
الطرفين بالقياس الى القدرة وحدها ووقوع الطرف الذي
يتعلق به الداعي انتهى يدل على انه غير القدرة بل تابع لها فهو قريب
مما فسرناه به بعد التامل ومع ذلك لا شك انه اقرب الى معناه
المستعمل فيه بحسب اللغة على انه في نفسه معنى مقصود يدل عليه
ما يدل على تحقق القدرة بالمعنى الثاني فانهما متلازمان الا
ان القدرة فيه تعد من صفات الذات وهو من صفات
الافعال على ما يجي تفسيرها وبالجملة مرادنا في هذا المقام
اثبات اصل الاختيار للعباد في افعالهم
اثبات هذا المعنى في ضمن هذا اللفظ ولا مشاحة بعد تعيين
المقصود فنقول ثبوته في افعالنا وخصوصا فيما كلفنا به
معلوم بالضرورة الوجدانية ويمكن التنبيه عليه بامور منها
توجه المحمدة والملامة والمدح والذم من كافة العقلاء على افعالنا
وكذا افعال من كان في حكمنا من المكلفين كالجن فانه لا يتصور
على غير الفعل الاختياري وانكاره مكابرة ومنها توجه التكليف

من الله تعالى عليها والوعد والوعيد بالثواب والعقاب وهذا
ايضا مما يحكم العقل بانه لا يجوز بدون الاختيار ومنها النصوص
القرآنية وما يجري مجراها من متواترات السنة الدالة على اختيار
المكلفين وهي مما لا يحصى كثرة والقدح في تلك الامور مع انه
لا يضر فانه كلام على التنبيه لا على الدليل مدفوع كما ستشير اليه
في مقامها ان شاء الله تعالى واما ثبوته في افعال الصانع جل
شانه فباجماع المليين ودلالة البراهين اما الاجماع فظاهر
تحققه على المتتبع وحجيته على المتامل وقد مرت في بحث الاجماع
والسر في هذا الاجماع هو ان كلا من المليين قاطبة ان تسليم حقية الدين
والملة المستلزمة لحقية التكليف ووجوب الاطاعة والعبادة
المبني على استحقاقه تعالى للشكر مستلزم لتسليم كونه تعالى مختارا
غير موجب في افعاله اذ معلوم عقلا ان الموجب غير مستحق
للشكر فلا يجب له الاطاعة بل لا يتصور منه التكليف المبني عليه
الدين والملة فالحاصل ان ثبوت هذا الاختيار من ضروريات
قبول الدين والملة ولهذا لم يختلف اهل الاديان فيه مع اختلافهم
في كثير من المسائل الالهية فافهم واما البراهين فالمشهور منها
ما تشبثوا فيه بحدوث العالم وهو الذي اشار اليه المحقق الطوسي
قدس سره في اول الهيات التجريد بقوله وجود العالم بعد عدمه
ينفي الايجاب قال الشارح الجديد في بيانه ان تاثيره تعالى في

اثبات الاختيار له تعالى باجماع المليين

تقرير البرهان المشهور المبني على حدوث العالم على اختياره تعالى

وجود العالم ان كان بالايجاب يلزمه قدمه اذ لو كان حادثا
لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط حادث اخر ويلزم
التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال
على زعم المص وسائر المتكلمين على ما مر في بحث ابطال التسلسل
انتهى والكلام على هذا البرهان يتصور من وجوه منها المناقضة
في جريان براهين ابطال التسلسل في المتعاقبة وهذه المسئلة
مفروغ عنها في محلها ومنها منع لزوم التسلسل مستندا بجواز عدم
توقف الشرط الحادث على حادث اخر وتصويره ان يقال لعل
الشرط الحادث هو تقضي قدر ما او قدر مخصوص من امتداد
بقاء الواجب تعالى المعبر عنه بالزمان عند محققي المتكلمين و
بعبارة اخرى حضور حد ما او حد مخصوص منه وذلك التقضي
او الحضور لا يحتاج الى حادث آخر بل انما يتحقق وجوبا بالتدريج
والى هذين الشقين يرجع اعتراضا المحقق الاسترابادي في رسالته
على هذا البرهان اولهما قوله لعل سبب حدوث العالم استحالة
ازلية الوجود المكتسب من الغير فيكون وجود كل ممكن فرع عدمه
الازلي وثانيهما قوله لعل السبب توقف وجود العالم على حضور قطعة
مخصوصة من الابد والفرق بين الصورتين اعتبار خصوص
الحد في الثاني دون الاول وبينهما وبين ما ذكرنا من الشقين اسناد

اعتراضا المحقق الاسترابادي وغيره على البرهان المشهور

دفع الاعتراضات المذكورة

التوقف الى تأثير الممكن فيهما والى تأثير الموجب فيما ذكرنا وحاصل الجميع واحد ووجه الدفع ان حدوث العالم على كل من تلك الاحتمالات لا يتصور الا بوجه من الترجيح والتخصيص بين المتماثلات من الحدود المفروضة من الامتداد المذكور التي ليست متخالفة في الحقيقة ولا في شيء من اللوازم والعوارض وظاهر انه لا يتأتى من الموجب ولا من طبيعة الممكن ان يميز ويعين بعضا منها للتأثير في شيء او للتأثر من شيء فيه بل انما هذا التميز والتعيين شان الفاعل المختار المتمكن من الفعل والترك المرجح لبعض افعاله على تروكه وبالعكس بالاعتبارات العلية كما سيجيء توضيحه واما احتمال ان يكون المشية الثابتة له تعالى عند الفلاسفة كافية في ذلك الترجيح ويكون محض القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل بدون انضمام المعنى الثاني اليها وهو صحة الفعل والترك مصححا ايضا لحدوث العالم كما ذهب اليه المحقق الاسترابادي وجعله اعتراضا آخر على من استدل بحدوث العالم على المعنى الثاني للقدرة ففيه تأمل اذ صورته منع لزوم التخلف المحال عن الموجب بناء على ان المعلوم المحال منه ان يتخلف عن مقتضاه وليس التخلف بحسب الزمان تخلفا عن المقتضي الا ان يعلم ان مقتضاه ذلك ولا دليل عليه فيجوز ان يقتضي الموجب باعتبار مشيئة علمية بالاصلح

تخلفا خاصا فتكون القدرة المعتبرة فيها المشية بهذا المعنى مصححة لحدوث العالم ويمكن الجواب عنه بان مشيئة الله تعالى على ما تخيلها الفلاسفة وبنوا عليها ثبوت القدرة بالمعنى الاول هي من صفات ذاته المتصف بها ازلا وابدا فلا يجوز فيها الاختلاف والتغير اصلا فتعلقها اما بالفعل واما بالترك ان كانا ضدين يجب ان يكون دائما وكذا تعلقها بالفعل او عدم تعلقها بان كان الترك عدم ملكة الفعل و التغير الذي يتخيل في العلم مع كونه قديما باعتبار اختلاف المعلومات ليس تغيرا في نفسه بل حكاية عن التغير حقيقة كما تقرر بل حكاية في محله فالتغير الحقيقي ومنه التعلق تارة بشيء وتارة بخلافه من خواص الحادث ولذا اتفق الفلاسفة مع من عرف خيالهم على ان محض تلك المشية لا يصلح لوقوع الانفكاك بينه تعالى وبين العالم واما المشية بالمعنى الذي اعتبره اكابر المتكلمين ومحققوهم على طبق الروايات من ارباب العصمة فهي من صفات افعاله تعالى يجري فيها الاختلاف والتغير بان يتعلق في بعض الاوقات بالترك او لم يتعلق بالفعل ويتعلق في بعضها بالفعل باعتبار المصالح قال ثقة الاسلام قدس سره في الكافي لتوضيح صفات الذات وصفات الفعل فلو كانت الارادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضا لتلك الصفة انتهى وهذا

يجب عند الفلاسفة كونهما متعلقة بفعل العالم فحسب واما عند المتكلمين متعلقة بترك ايجاد العالم او غير متعلقة بفعله الى الوقت الذي اقتضت المصلحة ايجاده ثم بفعله في الوقت المذكور فعلى ذلك يدل وجود العالم بعد عدمه على صحة كل من الفعل والترك منه تعالى وهو القدرة بالمعنى الثاني وعلى ترجيح كل منهما في وقته على غيره بحسب الداعي وهو الاختيار بالمعنى الذي فسرناه وكذا يدل كل من الصحة والترجيح المذكورين على حدوث العالم لكونهما متلازمين بخلاف المعنى الاول للقدرة بالنسبة الى الحدوث كما عرفت فلا يكون مصححا له فافهم ومنها المعارضة تارة بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتوقف على شرط حادث لئلا يلزم الترجيح بدون المرجح وهكذا فيلزم التسلسل وهي مدفوعة على راي الاشعرية بجواز الترجيح بلا مرجح من المختار وعلى راي غيرهم وهو الحق بحصول المرجح فيه وهو العلم بان حدوثه في وقته على طبق الحكمة ووفق المصلحة وقد يعبرون عنه بالداعي فان قلت على تقدير الايجاب ايضا يمكن اصلاح التخلف بمثل هذا الداعي فلا يتوقف على شرط حادث حتى يلزم التسلسل قلنا يحكم العقل ببديهته بان الفعل لا يمكن ان يتخلف عن الموجب بسبب الداعي اذ لو فرض له داع يترجح به الترك على الفعل تارة والفعل على الترك اخرى حتى يتصور بسببه

دفع المعارضتين المشهورتين البهائي المشهور

٨٧

تخلف فعله عن ذاته لكان ما فرض موجبا ليس بموجب بل كان مختارا اذ لم نقصد باثبات الاختيار الا صحة وقوع هذا المعنى ولذا ترى القائلين بالايجاب لم يسندوا تخصيص الحوادث باوقاتها الى الداعي هربا عن لزوم الاختيار بل اضطروا في توجيه التخصيص المذكور وربط تلك الحوادث بالقديم كما سيجيء ذكره الى احتيال القول بالحركة السرمدية او ما يجري مجراها ووسعوا بها دائرة القيل والقال فلو كان القول بالداعي مصححا للربط المذكور على تقدير الايجاب ايضا ولم يكن مما يحكم العقل ببطلانه ببديهته لما احتاجوا الى التشبث بامثال تلك الخيالات فتدبر وتارة بما حاصله ان حدوث العالم مع الاختيار ايضا مستلزم للتسلسل لان الارادة الحادثة وكذا ما في حكمها كالاختيار لا بد لها من علة حادثة لكونها ممكنة ولا يمكن ان تدفع بان الارادة مستندة الى ارادة اخرى وهكذا فلا يلزم الا التسلسل في الامور الاعتبارية وذلك لانا نجزم بان ليس للارادة مثلا ارادة اخرى بل وجه الدفع ان يقال ان المراد بالارادة وما في حكمها في هذا المقام ان كان هو الداعي او ما يجري مجراه كما هو المشهور فهو صفة قديمة من شانها الترجيح والتخصيص فلا يكون حادثا حتى يحتاج الى علة حادثة وان كان المراد بها امرا آخر كالاحداث ونحوه على ما سيجيء تحقيقه

فكل ما فرض سببا لتخصيص القادر المقدور باعتباره كان لداعي
يكفي لها فلا يحتاج الى امر حادث حتى يلزم التسلسل فان
قلت كل من الارادة والاختيار دخيل في جواز صدور كل
مقدور من القادر وهما ايضا من جملة المقدورات بلا شبهة
فيلزم كونه دخيلا في جواز صدور نفسه قلنا سيجيء في
بحث الارادة توضيح ان حالهما ليست كحال ساير المقدورات
الارادية والاختيارية وتبيين الفرق بينهما وبين غيرهما
فانظر ومنها ان اسم العالم مشترك بين مجموع الاجسام
الطبيعية البسيطة او جملة موجودات متجانسة كعالم الطبيعة
مثلا على ما ذكره ابن سينا في رسالة الحدود وبين جميع ما
سوى الله تعالى على ما هو المشهور ولا يجوز ان يراد به هنا
المعنى الاخير فان طريقة المتكلمين حتى المحقق الطوسي في التجريد
هي اثبات حدوث الاجسام والجسمانيات لا غير بل ارادة
احد المعنيين الاولين فيتصور حينئذ واسطة بينه تعالى
وبين العالم من الجواهر المجردة فيمكن ان يقال كما اورد الشارح
الجديد للتجريد على المحقق لم لا يجوز ان يوجد الواجب بطريق
الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون
هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار والجواب
عن هذا الايراد يتصور من وجوه الاول ان يقال الضرورة

وكذا اورده الشارح الجديد للتجريد على المحقق
من تقرير البطلان التسلسل بعض الوجوه الواهية منه

حاكمة

حاكمة بان المختار اشرف من الموجب فلا يجوز ان يكون الموجب
موجدا له والثاني ان يقال يلزم من استناد المختار اليه ان يكون
هو ايضا مختارا على نحو ما استدلوا بعالمية المعلول على
عالمية العلة والثالث ان يقال شان المختار ان يكون
مبدا الاختلاف الاثار والافعال فلا يجوز ان يستند
ما هذا شانه الى الموجب الذي يقتضي طبيعته الثبات
والتاثير على نهج واحد ولا يخفى ان كلا من هذه الوجوه الثلثة
في محل المنع واتمامه على وجه مسكت للخصم مشكل جدا الرابع
ان يقال بل المراد من العالم ههنا جميع ما سوى الله تعالى والجميع
حادث على راي المتكلمين اذ لا قديم غيره تعالى عندهم لكن لما
لم يكن وجود المجردات ثابتا عندهم لم يتعرض اكثرهم لاثبات
حدوثها واكتفوا باثبات حدوث الموجودات الثابتة من
الاجسام وعوارضها مع ان المحققين منهم برهنوا على حدوث
الممكن مطلقا بمثل قولهم ان ممكنا لو كان قديما فتاثير الفاعل
فيه اما حال بقائه او حال عدمه او حال حدوثه فعلى الاول
يلزم تحصيل الحاصل وعلى الاخيرين الخلف مع المطلوب وهذا
الوجه هو مختار المحقق الطوسي قدس سره في الجواب عن الايراد
المذكور على ما يفهم مما ذكره في تلخيص المحصل قال فيه اما ابطال
الواسطة باجماع المليين فليس على ما ينبغي والمعتمد في ابطالها

ان الواسطة يمتنع ان تكون واجبة الوجود لامتناع ان يكون
الواجب اكثر من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان
المراد من العالم ما سوى المبدا الاول فاذن وقوع الواسطة
بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال انتهى وبهذا ظهر
مراده قدس سره من عبارته المشهورة في التجريد في هذا المقام
والواسطة غير معقولة ولا يخفى على ذلك ان بنا نفي الواسطة
المذكورة هناك ليس على شيء ممهد في هذا الكتاب فانه قدس
سره لم يزد فيه على ما ادعاه في الامور العامة بقوله ولا
قديم سوى الله تعالى لما سياتي الا قوله في الجواهر واما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخوله واستدلاله
فيه على حدوث الاجسام والجسمانيات فتبين ان اعتراض
الشارح عليه في هذا المقام بانه لم يثبت فيما سبق ان جميع ما
سوى الله تعالى حادث كلام في محله وتبين ان ما قيل في
توجيه عبارته المذكورة بحملها على معان اخرى تعسف ناش
من الغفلة عما صرح به في تلخيص المحصل ثم انه ظهر من كلامه قدس
سره فيه وجه خامس لابطال الواسطة المذكورة هو التمسك
فيه باجماع المليين وهو ليس كما ينبغي على ما صرح به والوجه كما
يفهم من كلامه فيه قبيل ذلك ان التمسك بالاجماع في العقليات
عند الضرورة ويمكن ان يوجه بان المقصود في هذا المقام اسكات

خصوم المليين والجواب عما اورد من جانبهم عليهم فلا ينفع التمسك
باجماعهم ههنا وبان الانسب على ذلك ان يتمسك في اصل المطلوب
اي ثبوت الاختيار له تعالى باجماع المليين ويطرح تلك
المؤنات من البين ولا يخفى انه لو تمسكنا هنا باجماع العقلاء
كافة بدل خصوص المليين لكان حقا ايضا فانه لم يذهب
عاقل الى وجود واسطة كذلك وكان حجة بلا شبهة ومسكتا
للخصوم فصار هذا الوجه بهذا التصرف من اقوى الوجوه في
ابطال تلك الواسطة فان قلت اذا كان البرهان قائما على حدوث
جميع الممكنات كما مر فلا تبقى شبهة في ابطال الواسطة المذكورة فيكون
هو احق بالاعتماد كما صرح به المحقق قلنا سيجي في محله ان شاء الله تعالى
ان تمام جميع الدلائل المنقولة عن المتكلمين على حدوث الممكنات
مبنية على تصحيح مقدمة صعبة هي ان مثل الربط الذي يكون فيما
بين بعض الحوادث كربط حركة اليد وحركة المفتاح في ان التاسع
مع كونها محتاجة في وجودها الى الاولى معلولة لها انما تكون
معها زمانا غير منفكة عنها اصلا لا يجوز ان يكون فيما بين
بعض القدماء فيكون قديم ممكنا متوقفا وجوده على وجود قديم
اخر واجب بالذات مستندا اليه من غير انفكاك زماني بينهما
فان جواز هذا الاحتمال مما يقدح في تمام دلائلهم كان يقال على
ما مر ان ليس مراد القائلين بالقدم من تاثير الفاعل في القديم

ثم رفع التمسك بالاجماع في ابطال الواسطة على وجه لا يرد عليها ما يرد على التمسك هنا

بالاحتجاج الى ابطال الواسطة باثبات حدوث جميع الممكنات

مبنی

الا هذا النوع من الربط بينهما وظاهر انه ليس ايجاد الموجود اولحدث
الحادث فان سمي بالمؤثر تاثيرا في حال البقاء فمعلوم انه لا يلزم
المحال من تحصيل الحاصل ولذا عول المحققون في مسئلة حدوث
جميع ما سوى الله تعالى على اجماع المليين والنصوص الدالة
عن المعارض العقلي بناء على ان جميع ما حسبه الفلاسفة دليلا
عقليا على قدم العالم وجوه ضعيفة مدخولة ولا يخفى انه في
نفسه طريق انيق ولكن لا يناسب هذا المقام كما زعم بعضهم
فان اثبات الاختيار له تعالى بحدوث العالم اولا ثم الحدوث
بالاجماع والنصوص تبعيد للطريق لامكان اسقاط الواسطة
والتشبث بهما في اصل المطلوب بلا احتياج الى ادراج حكاية
الحدوث في البين وقد ذكر بعض رسائله وجهين اخرين لعدم
معقولية الواسطة يكونان سادسا وسابعا للتوجيهات الخمسة
المتقدمة احدهما ان المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي
لم يظهر منه اثر لا نعلم فلا نعلم به الصانع فلم يكن من العالم
فالعالم اما جسم او جسماني وقد ثبت ان الاجسام والجسمانيات
حادثة والنفوس ايضا حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة
فيها ان كانت قديمة لكانت قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل
في الوجود فالعالم والنفوس والعقول كلها حادثة فلم يتحقق
واسطة بين الصانع والعالم الحادث والاخر منهما ان اهل الحكمة

بيان حال الوجهين المنقولين عن بعضهم مع ابطال الواحد
المنقين في بعض

اطبقوا على انه لا فضل في الوجود واراد وا بالفضل على ما صرحوا به
ما لم يكن مشاهدا ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني
شاهد ولهذا ما تجاوزوا عن الافلاك التسعة والعناصر الاربعة
والعقول العشرة التي دلت الدلائل الماخوذة من احوال هذا
العالم عليها بزعمهم ولما كانت الدلائل مدخولة غير مفيدة
لدعواهم لم يثبت بها عقل فالعقل فضل غير ثابت والمجرد الذي
يتوهم كونه واسطة عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل
عليه دليل فلم يكن ثابتا ولا يخفى ما في هذين الوجهين من الاضطراب
والتكلف والابتناء على الخطابيات الغير اللائقة بامثال هذه
المقامات ومن البراهين التي اقيمت لاثبات الاختيار له تعالى ما تشبثوا
فيه بمطلق الحدوث المحكوم عليه بالضرورة من دون احتياج
الى حدوث جميع العالم الموقوف تمامه على ما طال التشاجر في
حقيته بين المليين والفلاسفة تقريره على المشهور انه تعالى
مختار والا لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم
استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن الموجب التام لانه
اما ان لا يوجد حادث فهو الاول او يوجد فاما ان لا يستند الى
مؤثر فهو الثاني واما ان يستند فاما ان لا ينتهي الى قديم فهو
الثالث او ينتهي فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا
للتسلسل فهو الرابع واللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم وقد اورد شارح

تقريرها اخر على الاختيار ناظر الى التمسك بمطلق الحدوث الضروري

الصحائف تقرير هذا البرهان على وجه لا يحتاج الى اخذ بطلان
التسلسل فقال ما ملخصه انه تعالى لو كان موجبا فاستناد حادث
اليه انما يكون بتوسط شرط حادث لئلا يلزم احد الامرين الممتنعين
حدوث القديم او قدم الحادث فذلك الشرط الحادث يجب ان
يكون حدوثه في آن حدوث الحادث المذكور لا قبله لئلا يلزم
التخلف ولا بعده وهو ظاهر فننقل الكلام اليه ليلزم توقفه ايضا
على شرط حادث آخر في الآن المذكور وهكذا فيلزم انحصار ما
لا يتناهى من الحوادث بين الحاصرين احدهما الموجب والآخر
الحادث الاول الذي كان كلامنا فيه او نقول صدور جملة ما يتوقف
عليه الحادث الاول من الشرائط الموجودة في ذلك الآن بحيث لا يشذ
يجب ان لا يتوقف على شرط اخر لئلا يلزم خلاف الفرض فيلزم
احد الامرين الممتنعين ولا يخفى ما فيه اما اولا فلامكان التزام
ان يكون حدوث الشرط قبل آن حدوث الحادث ولا يلزم التخلف
لجواز ان يكون وصول امتداد بقاء الشرط الحادث الى حد معين
او ما يعناه من انقضاء قدر معين منه دخيلا ايضا في تمام
علة الحادث المذكور فلا يلزم اجتماع تلك الحوادث في آن
فان قلت نعني بالشرط هنا ما تتم به علة وجود الحادث فلو لم
تتم العلة الا بالوصول المذكور لكان الشرط المذكور هو هذا
الوصول ولا شبهة في ان تحققه في آن حدوث الحادث فننقل

دفع توهم شارح المقاصد هذا البرهان على الاحتياج الى ابطال التسلسل

الكلام

١

وهكذا قلنا لا احتياج هنا الى الوصول

الكلام الى ما به تتم علة تحقق هذا الوصول الى علة اخرى حادثة
في هذا الآن بل علته انما هي علة الحادث الباقي الواصل بقاؤه
الى الحد المذكور بالتدريج وجوبا وحدوثها سابق على هذا
الآن كما هو المفروض فان قلت على هذا يمكنكم ايضا ان تلتزموا
عدم التوقف الا على وصول امتداد بقاء الواجب بالذات او بقاء
شرط قديم الى حد معين فلو سميناه شرطا حادثا ونقلنا الكلام
اليه لالتزمتم عدم احتياجه الى ما سوى الواجب والقديم
المستند اليه نظير ما ذكرتم في تصحيح جواز تقدم الشرط الحادث
فلا يلزم الحوادث الغير المتناهية اصلا فضلا عن المجتمعة في آن
واحد قلنا لا يمكننا هذا الالتزام للفرق الظاهر بين الحادث
والقديم في ذلك فان الحادث يجوز ان يكون متغيرا في نفسه
وان تعرض له حالات مختلفة على التدريج حقيقة يتوقف على
حضور بعضها حدوث حادث من مؤثر موجب واما القديم
واجبا بالذات او غيره فلثبوته وعدم اختلاف الاحوال فيه
كما تقرر في محله لا يتصور ان يكون حضور بعض من حدود
بقائه دخيلا في نفسه في حدوث شيء على الوجه المذكور بل
غاية ما يتصور في القديم ان يكون لامتداد بقائه حدود مختلفة
بالاعتبارات ومثل هذا الاختلاف انما يمكن ان يكون مناطا
لترجيح الفاعل المختار وتخصيصه ايجاد بعض الحوادث دون بعض

الكلام

ببعض الحدود المذكورة دون بعض مع تساوي الجميع بالنسبة
الى كلها فى امكان المقارنة المذكورة واما المؤثر الموجب فلا يتصور
له الترجيح والتخصيص بالامور الاعتبارية كما مر والحاصل انه
لو فرض توقف تاثير الموجب على شى كما فيما نحن فيه يوجب ان يكون
الشى المذكور من الامور الحقيقية بخلاف المختار فانه يمكن ان
يرجح بالامور الاعتبارية واختلاف حدود امتدادبقاء الحادث
يمكن ان يكون منطبقا على اختلاف حالاته حقيقة دون القديم
فانه لا يتصور فيه الا الاختلاف الاعتباري واما ثانيا فلان
ما لا يتناهى مطلقا سواء كان على سبيل الاجتماع او التعاقب
يستحيل بالبديهة ان يكون محصورا بين حاصرين فكان تمهيد
حدوث كل من احاد الشروط فى ان حدوث الحادث المفروض
لغو لا دخل له فى بيان المطلوب واما ثالثا فلانه يمكن ان يلتزم
ان الواجب تعالى لا يكون طرفا لهذه السلسلة لجواز ان يكون
السلسلة عرضية يتساوي احتياج جميع احادها بالنسبة
اليه فى ذلك الترتيب فلا يتم المطلوب فى هذا البرهان الا بابطال
التسلسل وليعلم ان ما يمكن ان يورد على هذا البرهان باي تقرير
كان من المنع والمناقضة والمعارضة على نحو ما مر على البرهان
الاول مدفوع بمثل ما دفعناه برهناك واما ما ذكره شارح
المواقف من ان هذا البرهان ايضا لا يتم الا باثبات حدوث

وقد يتوهم ان هذا البرهان كالبرهان
الشهود وتعويله على اثبات حدوث جميع ما سواه تعالى

جميع ما سوى الله تعالى اذ لو جاز قديم سواه جاز ان يكون ذلك
القديم مختارا فيكون واسطة بينه وبين الحوادث فلا يلزم من وجود
حادث مستند الى قديم تخلف المعلول عن الموجب التام فيمكن
ان يدفع بان بيان عدم معقولية هذا الاحتمال غير منحصر فيه
لجواز ان يبين ببعض الوجوه التى قد سبق ذكرها كاتفاق
العقلاء على انتفاء واسطة قديمة مختارة بين الموجب والحوادث
اليومية ومثل هذا الاتفاق من جميع العقلاء حجة قطعية
كما مر فى مبحث الاجماع كيف ولو كان هذا الاحتمال مما يجوزه
احد من العقلاء لامكن به تصحيح ربط الحادث بالقديم بلا
تكلف ولكن لم يتشبث احد فى هذا المقام به بل الفلاسفة
القائلون بايجابه تعالى انما التجأوا فى تصحيح ربط الحادث بالى
اثبات حركة سرمدية ذات جهتين احديهما حيثية ذاتها وهي
كون الجسم بحالة يصح ان يفرض له فى كل آن فرد من الاوضاع
غير الفرد المفروض فى الآن السابق واللاحق وهذه الحالة
المسماة بالتوسط بين الاوضاع قديمة مستمرة من الازل الى الابد
والاخرى حيثية النسب التى تلزمها وهى حادثة ضرورة ان
النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة
فى كل آن غير المفروضة له فى آن آخر فهذه الحركة قديمة من حيث الذات
ومستندة الى القديم وحادثة من حيث العوارض اللازمة ومستندة

تصحيح ربط الحادث بالقديم بالحركة السرمدية الفلاسفة القائلين
بتوسط الحركة السرمدية بينهما ووجه عدم معقوليته

بيان لعله لا تصح الحقيقة فى تلخيص المحصل بان المراد من الواسطة المنفية لكان احسن المحامل لكلام الشريح التجريد بعدم معقولية الحركة السرمدية التى جعلوها الفلاسفة واسطة بينه تعالى وبين العالم

اليها الحوادث باستناد كل منها الى عارض مسبوق بغيره معد له
ممتنع الاجتماع معه لا الى نهاية ولا يخفى انه خيال باطل لقيام
البراهين على بطلان التسلسل مطلقا كما تقرر فى محله ولوجوه
اخرى اوردها عليه بعضهم لا نطول الكلام هنا بذكرها فكون
تلك الحركة واسطة بين الواجب تعالى وكل من الحوادث امر غير
معقول ولو اغمضنا عما مر من تصريح المحقق قدس سره فى تلخيص
المحصل بما يفهم مراده مما ذكره فى التجريد ولم نتفحص كما سيجى فى
اواخر هذا المبحث عن حقيقة ما قرره هنا من حدوث الاجسام
والجسمانيات هل هو على وجه يفيد فى هذا المقام ام لا بل ابقيناه
على ظاهره الموافق للمتكلمين كما حسبه القوم لكان احسن المحامل
لقوله هنا والواسطة غير معقوله عدم معقولية هذه الواسطة
بان يحمل قوله وجود العالم بعد عدمه ينفى الايجاب على ان حدوث
العالم بمعنى مجموع الاجسام البسيطة على ما هو المصطلح فيه
كما من حيث انه حادث من الحوادث يدل على نفى كونه تعالى
موجبا اذ لا يتصور ربط الحادث بالقديم الموجب لما عرفت
فيحتاج اتمام المقصود حينئذ الى دفع ما تشبث به القائلون
بايجابه تعالى فى توجيه الربط المذكور من توسط الحركة السرمدية
فيكون قوله والواسطة غير معقولة اشارة الى دفع هذا المتشبث
به فيكون معناه ان الواسطة المعهودة المعتمد عليها بين الخصوم

٩٤

فى هذا المقام وهى الحركة المذكورة غير معقوله لظهور انها
بعد ثبوت حدوث مجموع الاجسام المشتمل على موضوع تلك
الحركة لا يجوز ان تكون قديمة من حيث الذات كما زعموا لا
لاستحالة قدم الحركة مع حدوث موضوعها فتثبت المطلوب وهو
اختياره تعالى مع دفع ما هو العروة الوثقى للفلاسفة فى هذا المقام
بدون ابتناء شى منهما على غير ما سبق اثباته فى هذا الكتاب ولا
شك ان دفع هذه الشبهة اهم من دفع احتمال لم يذهب الى صحته
احد من العقلاء كما عرفت مع احتياج اتمامه الى ما لم يسبق منه
فيه من ثبوت حدوث جميع ما سوى الله تعالى فافهم فانه لطيف جدا

متعلق بخيال غريب للارتباط الحادث بالقديم

ثم انه قد تمسك بعض اخر ممن اعتقد بطلان خيال الفلاسفة
فى هذا المقام واستحالة توسط هذه الحركة بخيال اعجب منه لتصحيح
ربط الحوادث بالقديم تعالى هو ان الحوادث ترجع الى امر واحد
مستمر لا تبدل فيه لكن تنفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض متبدلة
بحسب النسب الواقعة فيها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها
وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد الذى دفعة
واحدة قال الفاضل الدوانى فى رسالته الموسومة بالزوراء اذا
اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محل التغيير والتبديل
وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة فى حضرته
شانا من شئون العلة الاولى محيطا بجميع الشئون المتعاقبة

ثم ان امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك
الامتداد وغيبوبتها بالنسبة الى الزمانيات الواقعة تحت حيطته
واما المراتب العالية عليه فلا تعاقب بالنسبة اليها بل الجميع متساوية
بالنسبة اليها متحاذية فى الحضور لديها فما ظنك باعلى شواهق
العوالي ليس عند ربك صباح ولا مساء انتهى ولا يخفى انه كلام
شعري على مذاق متصوف دهري غير ملتفت اليه عند المحصلين
فتبين ان شيئا من هذين الوجهين ايض لا يصلح لاصلاح
الربط المذكور فلا يقدح فى البرهان فاتضح انه لا يتيسر تصحيح
ارتباط الحادث بالقديم الا من جهة ثبوت الاختيار له تعالى
فانه على تقدير الايجاب واتصال سلسلة العلية والمعلولية
الى الواجب تعالى بدون انفصال بالتخلف في الزمان على طبق
مقتضى الداعي اللازم لثبوت الاختيار يلزم حدوثه تعالى
من حدوث حادث وانتفاؤه تعالى من انتفائه قال المحقق
الطوسي رحمه الله سره فى الفصول الواجب عند الفلاسفة موجب
لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فيلزمهم انه اذا عدم
شئ من العالم عدم الواجب لان عدم ذات الشئ انما لعدم شرطه
او لعدم جزء علته والكلام فى عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهى الى
الواجب لان الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى
الواجب فيلزم انتهاء عدم ذلك الشئ الى عدم الواجب وليس لهم

بحمد الله عن هذا الالتزام مفر انتهى ومن جملة البراهين على ثبوت
اختياره تعالى هو ان الاختيار وما يقابله صفتان متقابلتان
لا يمكن ان يتعرى منهما الفاعل ولا يمكن ايضا اتصافه بجميعهما
كما هو شان جميع الصفات المتقابلة فلا بد ان يتصف الواجب
تعالى فى افعاله باحدهما والعقل مفطور بالحكم باتصافه
تعالى باشرف المتقابلين ومعلوم بديهة ان الفاعل من حيث
هو فاعل اذا صح منه صدور كل من الفعل والترك وكان
وقوع احدهما منه مبنيا على حكمة داعية اليه يكون اشرف ممن
لا يصح منه الا صدور واحد منهما بعنوان اللزوم والوجوب
وان كان مطابقا للحكمة وانكار ذلك مكابرة فيحكم العقل بوجوب
اتصافه تعالى فى افعاله بالاختيار المقابل للايجاب فثبت المطلوب
من دون احتياج الى ملاحظة صفة الحدوث فى افعاله حتى يستنبط
منها ثبوت هذه الصفة له تعالى كما فى البرهانين السابقين وليعلم
ان هذا الطريق لاثبات اختياره تعالى اسهل واسلم واقوى
بل انفع فانا اذا اثبتنا اختياره تعالى به يسهل لنا بعونه
اثبات حدوث جميع ما سواه ايضا وذلك لما يحكم به العقل
الغير المغلوب بالشبهات الواهية ان فعل الفاعل المختار لا يجوز
ان يكون لا زماله بل يجب انفكاكه عنه فيجب ان يكون حادثا وهذا
معنى قول المتكلمين الداعي لا يدعو الا الى معدوم والى هذه الطريقة

بيان معنى آخر للاختيار وقع اطلاقه عليه في القرآن

ارشدنا مولانا ابو الحسن الرضا عليه السلم حيث قال انه لو كان معه شيء
في بقائه لم يجز ان يكون خالقا له لانه لم يزل معه فكيف يكون خالقا
لمن لم يزل معه الحديث هذا هو الكلام في تحقق صفة الاختيار
في المكلفين وفي الواجب تعالى وفي كل من المقامين خصوم
ولهم مقالات وشبه عليها سيجي تفصيلها بما فيها في مباحث
الجبر والايجاب ولكن بقي ههنا مباحث مشتملة على فوائد
جديدة ينبغي التنبيه عليها منها ان الاختيار قد يستعمل في معنى
آخر كما في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا و
هذا المعنى مستعمل فيه تعالى ايضا كما في قوله تعالى في سورة
طه خطابا لموسى عليه السلم وانا اخترتك فاستمع لما يوحى
اي اصطفيتك للرسالة وفي سورة الدخان ولقد اخترناهم
على علم على العالمين اي اصطفينا بني اسرائيل حال كوننا عالمين
بمكان الخيرة وبانهم احقا بالاختيار واما في قوله تعالى في سورة
القصص وربك يخلق ما يشا ويختار ما كان لهم الخيرة سبحان
الله وتعالى عما يشركون فيحتمل كلا من المعنيين والاول انسب
بالافتتاح والثاني بالبيان المتصل به بقرينة نظيره في سورة
الاحزاب ما كان لمومن ولا مومنة اذا قضى الله ورسوله امرا
ان يكون لهم الخيرة من امرهم قال الطبرسي رحمه الله اي وما صح
لرجل ولا امراة من اهل الايمان اذا قضى الله ورسوله امرا من

الامور

بيان تعلق اختياره تعالى بكل من افعاله وعدم تعلقه بافعال العباد

بيان تعلق الخصال السبع بجميع افعال العباد بخلاف الاختيار

الامور ان يكون لهم الاختيار من امرهم على اختيار الله لهم بل من
حقهم ان يجعلوا رايهم تبعا لرايه والخيرة ما يتخير ومنها ان اختياره
تعالى يجب ان يتعلق بكل فعل من افعاله ولا يجوز له ان يتعلق بافعال
العباد لما عرفت من ان افعالهم انما هي واقعة باختيارهم وهذا
هو سر ان الاختيار غير معدود من الخصال التي روي فيها
عن ابي عبد الله عليه السلم انه لا يكون شي في الارض ولا في السما
الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة وقدر وقضا واذن وكتاب
واجل فمن زعم انه يقدر على نقض واحدة فقد كفر الحديث وذلك لان
الخصال المذكورة انما هي من الله تعالى بالنسبة الى جميع افعال العباد
طاعة كانت او معصية لحفظ سلطنته عليهم في جميع ما يصدر
عنهم ولهذا لم يكونوا مستطيعين لخلاف ما علم الله وقوعه منهم
على طبق تدبيره لهم وان كان اعطاهم الاختيار بقدر ما يصح لهم
كل من طرفي الفعل والترك لان يستحقوا به المدح والذم والثواب
والعقاب ويمكن ان يكون بعضها معتبرا ايضا بالنسبة الى بعض
افعال الله تعالى الواقع بعد الاسباب العادية لا الجميع لان تلك
الخصال ايضا من جملة افعاله تعالى كما تقرر في محله فلو كان كل
فعل منه تعالى يجب ان يقع بتلك الخصال لكان وقوع كل خصلة
منها ايضا موقوفا على وقوع مثلها وغيرها منها وهكذا فلا يمكن
ان يقع شي لتوقفه على وقوع السلاسل الغير المتناهية وفي لفظ

الرواية ايضا اشعار بعدم العموم حيث اخرج السماء والارض من هذا
الحكم وبان العمدة منها ما يكون بالنسبة الى افعال العباد حيث
فرع على ذكرها قوله فمن زعم انه يقدر الخ فاعتبر في الخصال الامران
ان وجوب تعلقها بكل من افعال العباد وامتناع تعلقها بكل
من افعاله تعالى على خلاف ما اعتبر في الاختيار من امرين امتناع
تعلقه بشيء من افعال العباد ووجوب تعلقه بكل من افعاله تعالى
فان قلت المشية والارادة منه تعالى انما تتعلقان اتفاقا بجميع
افعاله تعالى ايض فكيف عدتا من الخصال قلنا للمشية والارادة
معنيان كما دل عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلم قال ان الله تعالى
ارادتين ومشيتين ارادة حتم وارادة عزم الحديث والفرق
ان ارادة الحتم من صفات فعله تعالى يتصف بها عند صدور كل
فعل منه وارادة العزم هي ايتانه تعالى بشيء من جملة مخلوقاته لكونه
سببا من اسباب وقوع شيء آخر او هي نفس هذا الشيء المخلوق
للسببية المذكورة فيناسب ان يعبر بهذا الاعتبار عن الشيء الاول
بالارادة وعن الثاني بالمراد فليست مما يتصف تعالى بها عند
صدور المراد فارادته تعالى المتعلقة بجميع افعاله نفسه غير ارادته
لافعال عباده او لبعض افعاله الواقع بعد الاسباب العادية
بالنوع والاولى مسماة بارادة الحتم وغير معدودة من الخصال
والثانيه بارادة العزم ومعدودة منها وقس عليهما المشية وقد

ذكر الاستاد دام ظله في الفرق بينهما في شرح الكافي ان ارادة الحتم
هي ما لا يقدر العباد على ضد مرادها وارادة العزم ما يقدر العباد
على ضد مرادها فان قلت اذا كان ارادة العزم مما يقدر العباد
على ضد مرادها فكيف يجوز ان يكون معدودة من الخصال التي
من زعم انه يقدر على نقضها فقد كفر على ما هو صريح الرواية قلنا
يمكن ان يكون المراد بالقدرة في الرواية هو الاستطاعة المستلزمة
للوقوع مجازا لا القدرة الحقيقية اذ معلوم ان كل ما يقع باختيار
العباد ويكون لا محالة مطابقا لمقتضى الخصال المذكورة يجب
ان يكون خلافه ايضا من مقدوراتهم حقيقة والا لم يكن
الاختيار اختيارا بل جبرا لكنهم لا يجوز ان تكون مما يستطيعون
اليه سبيلا لئلا يلزم وقوع خلاف ارادته تعالى وساير خصاله
ويجي لهذه المعاني زيادة توضيح في محلها انشاء الله تعالى ومنها
ان الاختيار له تعالى لما كان في مقابل الايجاب وهو كما يجي
في محله يطلق على معان يجب على طبقه ان يكون الاختيار ايض
كذلك فينبغي التنبيه على تلك المعاني ليتبين ما هو المقصود
ههنا فنقول الايجاب مطلقا ما يمتنع معه الترك عن فاعل
الفعل والاختيار ما يصح معه كل من الفعل والترك حينئذ فان
كان امتناع الترك عن الفاعل لذاته لا من داع ونحوه يقال
له الايجاب الطبايعي وهو الذي ينسبونه الى الطبايع كالنار

في الاحراق والشمس في الاشراق وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه
من شرايط التاثير المقتضية لعدم انفكاك الفاعل عن فعله ولو
بامتداد وهي يقال له الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك
وان كان من جهة لزوم الداعي ونحوه من الشرايط المقتضية لنحو من
الانفكاك يقال له الايجاب الخاص ومناط الفرق بين الاخيرين
هو اختلاف كيفية اقتضاء الداعي وساير الشرايط هل يقتضي
المقارنة وعدم الانفكاك ام لا بعد الاتفاق في ان الامتناع
المذكور من جهة تلك الشرايط لا من جهة الذات كما في الاول
فعلى ذلك يكون الاختيار ايضا على ثلثة وجوه الاول ما يصح
معه الفعل والترك بالنظر الى الذات من حيث هي مع قطع
النظر عن غيرها والثاني ما يصح معه الفعل والترك بالنظر
الى الداعي ونحوه ايضا ولكن في شيء من الاوقات وان كان
وقتا موهوما ولا ينافيه الوجوب السابق في وقت آخر انما
المنافي له الوجوب في جميع الاوقات والثالث ما يصح معه كل
منهما بالنظر الى الشرايط المذكورة ايضا في جميع الاوقات فينافيه
الوجوب السابق مطلقا فبعد اتفاق المليين على وجوب
اتصافه تعالى بالاختيار مطلقا توهم قوم ان ما ثبوته له تعالى
من ضروريات الاديان انما هو المعنى الاول المقابل للايجاب
الطبايعي فيكفي عندهم في حقية الشرايع كون افعاله تعالى

على وفق الداعي وطبق الحكمة وان كانت لازمة له لا تنفك عنه للزوم
شرايط التاثير وقوم آخر لم يكتفوا بتلك المرتبة بل اعتقدوا انه مع
ذلك يجب له الاختيار بالمعنى الثاني المقابل للايجاب بمعنى امتناع
الانفكاك ايضا لاطباق اصحاب الوحي على الاخبار بالانفكاك
فكان ضروريا لجميع الاديان ولكن لم يبالوا بايجاب شيء عليه
تعالى بالنظر الى الشرايط وجوبا سابقا اذ لم يستدع المقارنة
المنفية باجماع الانبيا وقوم ثالث من ارباب التحقيق تفطنوا
بان اللزوم والوجوب السابق في افعاله تعالى ينافي استحقاق
المدح وهو المناط لاستحقاقه العبادة المبني عليه ثبوت جميع
الاديان والملل فحكموا بان الاختيار اللايق بجنابه تعالى هو المعنى
الثالث المقابل للايجاب الخاص فنفوا عنه تعالى الايجاب
بجميع معانيه لاستلزام الاختيار بهذا المعنى الاختيار بالمعنيين
الاولين ايضا ولا شك ان هذه المرتبة اشرف والمتصف بها
اكمل فهي ثابتة له بمقتضى البرهان الاخير واما غاية ما ثبت له
بتوسط حدوث فعله كما هو مقتضى البرهانين الاولين فانما هي
المرتبة الثانية وهذه الدقيقة تصلح لان تكون احدى وجوه
ترجيح البرهان الاخير على الاولين فتدبر ومهنا تحقيق ان الحدوث
باي معنى من معانيه المتداولة يدل على الاختيار فنقول يعتبر
في مطلق الحدوث سبق امر على الحادث فان اعتبر سبق العدم عليه في نو

بيان ان ما يدل على الاختيار نوع من بين انواع الثلثة الحدوث هو الحدوث الزماني لا غير

الحدوث الذاتي وان اعتبر سبق عدمه عليه فهو الحدوث الزماني
هذا هو المشهور ولكن بعضهم اخرج من الامر الثاني مفهوما مبين
وثلث القسمة بان المسبوق بالعدم اما مسبوق بالعدم الصرف
والليس الساذج وسماه الحدوث الدهري او باستمرار العدم
وهو الحدوث الزماني ومحل النزاع بين المتكلمين والفلاسفة
في مسئلة حدوث العالم وقدمه على المشهور هو الحدوث الزماني
ومن ثلث القسمة زعم انه الحدوث الدهري والتحقيق هذا
مقام اخر سيجي فيه ان شاء الله تعالى وما ينبغي ان يحقق ههنا
ان الحدوث الذاتي الثابت لكل ممكن اتفاقا وان فرض كونه
قديما زمانيا لا يدل على اختيار فاعله وهو ظاهر واما الحدوث
الدهري للعالم وان زعم قوم انه دال على نفي الايجاب الطبايعي
واخرون انه دال على نفي الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك ولكن
الحق انه لا يدل على شيء منهما فان جواز القدم الدهري على الممكن
من حيث هو ممكن امر منظور فيه للعقلاء فاحتمال عدم الجواز قائم
وعلى تقديره لا يتم دلالة الحدوث الدهري على شيء منهما الا ان طريق
التاثير فيه حينئذ من الفاعل ولو فرض موجبا باحد الايجابين
المذكورين منحصر في ايجاده بعد العدم الصريح فلا ينافي وقوعه
كذلك ان يكون اثرا لما اقتضاه اقتضاء كاقتضاء الامور الطبيعيه
اولما اقتضي باستجماع شرايط التاثير ان لا ينفك عن اثره فان قلت

كيف لا ينافي الاخير مع فرض وقوع الانفكاك قلنا معنى الوجوب
بهذا الايجاب ان يكون شرايط تاثيره مقتضية لامتناع الانفكاك
فلا ينافيه الانفكاك الواقع من جهة عدم تحمل الاثر بالذات
الا هذا النحو من الانفكاك على ما هو المفروض فافهم فظهر ان
القائل بالحدوث الدهري دون الزماني للعالم لا يمكنه اثبات
الاختيار له تعالى بشيء من المعنيين المذكورين فضلا عن اثبات
الاختيار بالمعنى الثالث المقابل للايجاب الخاص اذ غاية ما ثبت
بالحدوث الدهري للعالم انفكاك الواجب تعالى عن وجوده و
اجتماعه مع عدمه الصريح وقد اتفق اقتضاء هذا النحو من الانفكاك
لكل من الاثر والموثر على هذا الفرض فاين المنافاة حتى يستدل
باحدهما على خلاف الاخر فتدبر واما الحدوث الزماني المستلزم
لوقوع الحادث ان حدوثه مقارن لحد خاص وآن معين من الزمان
فانما يدل بملاحظة هذه الخصوصية واستواء نسبة الحادث من حيث
هو الى جميع الحدود والآنات على محدث مخصص له لا يجوزه العقل
ان يكون موجبا كالطبايع وهو ظاهر ولا ان يكون مما اقتضت شرايط
تاثيره امتناع انفكاكه عن اثره لوقوع الانفكاك وخصوصا
على النحو الذي لا يجامع احتمال اقتضاء الاثر اياه فان الاثر على فرض
عدم جواز ازليته ايضا انما يقتضي الوقوع في اللاازل اقتضاء
مطلقا لا احدا مخصوصا منه فهذا التخصيص لا بد ان يكون من جهة

المؤثر العالم بالمصالح المرجح لافعاله على طبق هذا العلم المعبر عنه
بالداعي فيثبت به كون المؤثر فيه مختارا بالمعنيين المقابلين للايجابين
المذكورين ولكن لجواز اجتماع وقوع هذا النحو من الانفكاك
في الاثر مع كون المؤثر فيه مما يجب عليه بالوجوب السابق الثابت
له باقتضاء الشرائط امتناع غير هذا النحو من التاثير لا يدل
على نفي الايجاب الخاص فلا يدل على ثبوت الاختيار بالمعنى
الثالث وقد عرفت انه هو الحقيق بالاثبات بل هو منظور
المتكلمين من اعتبار صحة الفعل والترك في معنى القدرة والاختيار
لا محض صحتهما بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن الشرائط
كما اشتهر فهو محل النزاع حقيقة بين محققيهم وبين الفلاسفة
القايلين بان الشئ ما لم يجب بوجوب سابق لم يوجد كما افاده
الاستاد دام ظله في حواشي العدة فالبرهان اللايق بهذا المقام
المفيد لهذا المطلوب هو البرهان الاخير كما مر فتامل ثم ينبغي
هنا ان لا تغفل عنه ان الحدوث الزماني للعالم انما يدل على
ثبوت ما عرفت من الاختيار على تقدير ان يكون الزمان امرا
موهوما منتزعا من بقاء موجود سرمدي هو الواجب جل شانه
ولا يكون من جملة العالم كما هو راي محققي المتكلمين واما على تقدير
ان يكون موجودا ومقدارا للحركة العارضة لجسم كما ذهب اليه الفلاسفة
ومن تبعهم فيرجع الى الحدوث الدهري فلا يدل على المطلوب لما عرفت

بيان انه دلالة الحدوث الزماني على الاختيار الخاص على تقدير ان يكون الزمان امرا موهوما لا موجودا

ان دلالته عليه انما هي من جهة تخصيص حدوث العالم بآن
معين من جملة الآنات المفروضة في الزمان المحتمله لوقوع حدوث
العالم في كل منها فلو كان من جملة العالم وكان مختصا بوقته
اذ لا وقت قبله كما يفهم مما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره
في التجريد عن بعض شبه القائلين بالقدم لما احتمل وقوعه
الا على النحو الواقع فينتفي التخصيص المستنبط منه نفي الايجاب
وثبوت الاختيار واليه اشار الاستاد دام ظله في حواشي العدة
بعد تحقيقات في مباحث الحدوث بقوله ويظهر بما ذكرنا في
تضاعيف الكلام انه على تقدير كون الزمان موجودا في الخارج واقعا
ومقدارا لحركة الفلك ومنتزعا محضا بدون وجود الفلك لا دلالة
لحدوث العالم زمانا لا بنفسه ولا بما يدعى لزومه له من الترجيح
بلا مرجح على قدرة موجده انما الدال عليها استحالة النقص و
كون التعذر نقصا والعلم برعاية المصالح في الآفاق والانفس
ونحوها لمن يتفكر في خلقها او كلام الانبياء عليهم السلام الثابت
صدقهم بالمعجز بدون توقف على العلم بالقدرة وان كان متوقفا
على نفس القدرة او نفس حصول العلم بالصدق بسبب المعجز كما
سنبينه انتهى ومنها ان الاختيار الذي اثبتنا للمكلفين هو في مقابل
الجبر وسيجيء ان المذاهب في الجبر ثلثة احدها مذهب جهم بن صفوان
ومن تبعه وهو انه لا قدرة للعبد على شيء من افعاله اصلا حتى انه

بيان ان الاختيار الثابت للمكلفين انما هو في مقابلة جميع معاني الجبر

لافرق بين نحو حركة الماشي ونحو حركة المرتعش في كونهما غير مجا[معين]
لقدرته وانما يقع جميع افعاله بقدرة الله تعالى الثاني مذهب
الاشاعرة وهو ان للعبد قدرة ولكن غير مؤثرة في افعاله
لغلبة قدرة الله عليها حتى انه لو لم تؤثر قدرة الله فيها لامكن
ان تقع افعاله بقدرته والثالث مذهب ابي الحسين البصري
من المعتزلة ومن تبعه وهو ان قدرة العبد مؤثرة في افعاله
تاثيرا ولجيا بالوجوب السابق من جهة علله الموجبة المنتهية
الى افعال الله تعالى بحيث لا يطيق عدم التاثير ويمتنع عليه ترك
ما يفعل وكل من هذه المذاهب عند التامل مستلزم لا اقل
لعدم استحقاق العبد على افعاله مدحا ولا ذما مع ان هذا
الاستحقاق معلوم عقلا لكل من راجع وجدانه وانصف من
نفسه فالاختيار بالمعنى المقابل للجبر بكل من المذاهب المذكورة
معلوم ثابت للمكلفين فلهم قدرة ولقدرتهم تاثير وتاثيرهم فيها
غير خارج عن طوقهم بالوجوب السابق فهم قادرون في زمان
الفعل على الترك وبالعكس فلا يمتنع شيء منهما عليهم لا بعد وقوع
مقابله عنهم باختيارهم وما اشتهر بين اهل المذهب الثالث
من ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار كلام ممنوع مدفوع
ودعوى جزاف غير مسموع مبنية على شبهات سيجيء ابطالها
وبالجملة يعرف بادنى تامل وانصاف ان العباد في افعالهم على

حد يكون المحسن منهم ممدوحا والمسيء مذموما والثواب والعقاب على
طاعتهم ومعصيتهم معقولا عند العقلاء مقبولا لدى الاذكياء
واما الخروج من هذا الحد بتوهم ثبوت استقلال في قدرتهم على
افعالهم بعدم مداخلة تدبير الله تعالى فيها على وجه يجري عليهم
مقتضى الحكمة والمصلحة بدون جبر وايجاب والزام كما زعمه المعتزلة
الملقبة تارة بالمفوضة وتارة بالقدرية القائلون بتفويض الله
الاستقلال في القدرة على امورهم اليهم بالكلية ظنا منهم انه
لو لم يكن هذا التفويض لكانت المؤاخذة منه تعالى معهم في ارتكاب
معاصيه مثلا ظلما منه عليهم وتوهما منهم انه لو تعلق مشيته تعالى
وما يشبهها بافعالهم لاستند اليه ما لا ينبغي له من شرورهم
ومعاصيهم فهو افراط في مقابلة تفريط الطوائف الجبرية فان كون
ازمة الامور بيده تعالى وان ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن
وان كل واقع انما هو بقضائه وقدره من ضروريات الدين وانما
يكفي في جواز المؤاخذة كون المعاصي واقعة بقدرتهم بلا ايجاب
بل على وجه كانوا قادرين على تركها ايضا ولا يلزم بمحض مطابقتها
لمقتضى مشيته عزمه وما شاكلها من تدابيره الواقعة منه على وفق
نظام العالم قضاء لحق الربوبية ان تكون مستندة اليه تعالى انما
كان يلزم ذلك لو شاء معاصيهم مثلا بمشية حتم فاوقعها على
يدهم بجبر والزام وليس كذلك فاضلالهم مثلا بخلق امور ضرورية

بان الفعل لا التفويض فلا كما ان الفعل
بالجبر تقريرا وان المخوض الواسطة

باب تحقيق الواسطة بين الجبر والتفويض المنقولة عن الصادقين عليهم السلم

لمصلحة العالم مفضية الى اختيارهم الضلالة بلا اجبار لنزّح بقبيح
بل القبيح لاخلال بتلك المصلحة الموجب للاخلال بحق الربوبية
ولوازم السلطنة فلا يلزم ههنا ظلم ولا شيء مما لا ينبغي له تعالى
كما توهموه ولهذا وقع فيهم من ارباب العصمة صلوات الله عليهم
انهم قوم ارادوا ان يصفوا الله بعدله فاخرجوه من سلطانه
فهذا الحد المتوسط بين التفريط الذي ينزل مرتبتهم عن مقام
جواز التكليف والمواخذة وبين الافراط الذي يرفع شانهم
عن درجة العبودية هو الامر بين الامرين الذي ارشد اليه اهل
بيت النبوة واشتهر عنهم بين الموافق والمخالف واثارهم في
الاشارة اليه على وجه بين لا محمل لها غيره كثيرة منها ما روي
في الكافي عن واحد عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم قالا
ان الله ارحم بخلقه من ان يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم
عليها والله اعز من ان يريد امرا فلا يكون قال فسئلا عليهما السلم
هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة قالا نعم اوسع مما بين السماء
والارض ومنها عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلم قال قلت اجبر الله
العباد على المعاصي قال لا قال قلت ففوض اليهم الامر قال لا
قلت فماذا قال لطف من ربك بين ذلك ومنها عنه عليه السلم لا جبر
ولا تفويض ولكن امر بين امرين ومنها عنه عليه السلم قال الله اكرم
من ان يكلف الناس ما لا يطيقون والله اعز من ان يكون في سلطانه

١٠١

ما لا يريد ومنها عن الحسن بن علي الوشا عن ابي الحسن الرضا عليه السلم
قال سالته فقلت الله فوض الامر الى العباد قال الله اعز من ذلك
قلت فجبرهم على المعاصي فقال الله اعدل واحكم من ذلك الحديث
ولعمري ان حقية هذه الواسطة لمن تامل فيها وفي طرفيها في غاية
الظهور والوضوح ولو قطع النظر عن هذه الاثار ايضا فان كل احد
حتى العوام بل الصبيان اذا فكر في حاله وافعاله عرف انه غير
مضطر فيما يفعله بل انه لو مدح او ذم من غيره او مدح غيره
او ذمه على شيء من تلك الافعال لكان المدح او الذم في موقعه
بلا تكلف فيعلم انتفاء الجبر بكل من المعاني المذكورة ومع ذلك
عرف ايضا ان حصول الدواعي له على الجد في ايقاع ما يقع منه
انما هو من طريق خارج عن قدرته على وجه يفضي باختياره اليه
حتى انه قد يتعجب من ارتكابه بعض ما يعلم يقينا انه صدر عنه
باختياره فيعلم انه من شان مدبر اخر في اموره مقلب للقلوب
الى مقتضى حكمته فيصدق قول من قال الحمد لله الذي برهانه
ان ليس شان ليس فيه شانه فيعلم انتفاء الاستقلال والتفويض
بالمعنى المذكور ايضا فيجزم من علم بانتفاء الطرفين بثبوت الواسطة
بينهما على الحد الذي بينا والعجب انه مع كون هذه المسئلة في هذه
المسئلة المرتبة من الوضوح تحير فيها من قديم الزمان الى الان
جميع الطوايف مع اشتمالهم في كل عصر على جم غفير من الفضلاء والاذكياء

باب لنفي الطوائف والعجب والاخبار

الصلوة م

ولم يتفطن بما هو الحق فيها من الواسطة المذكورة الا من تمسك منهم
بذيل العلماء الراسخين من اهل البيت عليهم السلم ووفقه الله
تعالى لتتبع كلامهم وفهم مرامهم ولعل السر في ذلك انه ايضا
نوع تدبير من الله تعالى ليتفطن منه من له بصيرة باحتياج
الامة في تحصيل كل امر ديني ولو في العقليات الواضحة
الظاهرة الى هذه العلماء المعصومين عن الخطاء المنصوبين
من قبله تعالى لتعليم الخلايق وازالة حيرتهم فيما يتعلق
بامور دينهم فلا يكون لهم سبيل الى هداية الا اقتباس انوارهم
ولا طريق الى دراية الا اقتفاء اثارهم ولم يفت الحمد لله منهم
عليهم السلم بيان شيء من الحقايق والدقايق اجمالا او تفصيلا
عموما او خصوصا حتى ان هذه الدقيقة ايضا مستنبطة من
اشاراتهم الاجمالية العامة ومستفادة من رواياتهم التفصيلية
الخاصة فان اخبارهم عليهم السلم بان كل ما في ايدي الناس من
العلوم الحقة انما هو مما خرج منا اليهم واما ما بينهم من الامور
الباطلة فهو من عند انفسهم مشهور على لسان الثقات واشعارهم
بان معرفة الحق وكذا تعليمه في خصوص هذه المسئلة مخصوصة
بنا مذكور فيما بين الرواة روى الكليني رحمه الله في الكافي عن
ابي عبد الله عم انه قال لا جبر ولا قدر بل منزلة بينهما فيها الحق
التي بينهما لا يعلمها الا العالم او من علمها اياه العالم الحديث

نقلا ذكره شارح المقاصد عن الفخر الرازي من معض
نزاع الجبر والاختيار بترجيح الطوائف في جميع الازمان
وترجيح الخبر بنا اختاره من الواسطة الغير
المعقولة مع ما يتوجه عليها

ومما يلايم ما ذكرنا ان التفتازاني نقل في شرح المقاصد عن الفخر
الرازي ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين
فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة متدافعة
فعول الجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح
ليس من العبد ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا
على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل
الاحوال والافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على
ان افعال العباد واقعة على وفق مرادهم ودواعيهم وهما ايضا متعارضان
ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة
كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان وان اكثر افعال
العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن النقصان
واما الدلائل السمعية فالقران مملو بما يوهم الامرين وكذا
الاثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا
الاوضاع والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع
النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى
بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الا بمرجح يوجب انسداد باب
اثبات الصانع ثم بعد نقل هذا الكلام عنه قال ونحن نقول
الحق ما قال بعض ائمة الدين عليهم السلم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين

للذين م

امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على
قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فان
الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد
في شق الحايط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني
فقال سل من يدقني انتهى فانظر الى ان هذا المشهور بالـ
بالتحقيق والتدقيق كيف تحير في هذه المسئلة مع كمال بذل
الجهد في تحصيلها ولم يجد طريقا الى الخلاص الا بالتمسك
بما روي عن اهل البيت عليهم السلم فيها مع ظهور حاله
في التعصب في خلافهم ومع ذلك لما لم يكن من اهله لم يوفق
لفهم مرامهم من كلامهم مع كونه ظاهرا في معناه صريحا في
مؤداه خاليا عن الاغلاق والتكلف بريا عن الغموض و
التعسف فحمل التفويض المنفي فيه على الاختيار لاهتمامه في
نفيه تعصبا وهذا اول قارورة كسرت ههنا ثم لما لم يتصور
بين الاختيار والجبر واسطة يمكن نفيهما حقيقة لتثبت
تلك الواسطة توهم فيه بجواز الحمل لا جبر ولا تفويض على معنى
لا جبر مطلقا ولا تفويض مطلقا فالتجا الى حمل ثبوت الامر
بين الامرين على معنى ثبوت كليهما في الجملة فاحتال في تصويره
ثبوت معنى الجبر وصورة التفويض مع احتمال العكس ايضا بمقتضى
ميل الطبع الى طريقة اسلافه ثم ارتكب في تصحيح معنى الجبر حينئذ

المقدمة القائلة بان الشيء ما لم يجب لم يوجد على ما ذهب اليها
الفلاسفة وتبعهم بعض معتزلة البصرة وغيره فلزمه ما لزمهم
من نفي استحقاق العبد المدح والذم عقلا لكونه في حكم القلم
والوتد وظاهر انه يؤدي الى بطلان الثواب والعقاب حقيقة
حتى ان الفخر الرازي على ما نقل عنه شارح المواقف في
ابطال مذهب ابي الحسين في القول بوجوب الفعل بالنظر
الى الداعي قال لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده
فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عندما اوجده فيه
لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح والظلم وبين فاعل
ما يوجب القبيح والظلم انتهى فلو كان هذا الرجل تامل اولا بعين
الانصاف ان الامر بين الامرين انما يتصور اذا كان الامران
على وجه يمكن ان يتوسط بينهما ثالث وتعقل نفيهما مع اثباته
لراي ان الاختيار لعدم امكان واسطة بينه وبين الجبر
لا يصلح لكونه طرفا منفيا مع الجبر فعلم ان التفويض المنفي امر
آخر غير اصل الاختيار ثم تتبع خصوصا من آثارهم عليهم السلم ان
المراد بالمفوضة من هم ومقالتهم ما هي فايقن ببطلانها كبطلان
الجبر وتحقق عنده ثبوت الاختيار على الحد اللايق للعبد وانه
هو الواسطة الثابتة الحقة بين ذينك الطرفين الخارجين عنهما
بالافراط والتفريط واقتضاء احدهما ان لا يكون العبد مستحقا

للمدح والذم والثواب والعقاب والاخزان يكون تماما لكا
لا زمة اموره فاسترلح عن ارتكاب تلك التكلفات والتمحلات
المودية الى ما ترى انها تودي اليه ولكن مثل هذا وامثاله في
تحصيل هذه الروايه وما يشبهها وعدم الانتفاع بها لعدم
توفيق الله اياهم بالتامل في مفهومنا جزاء لاختيارهم طريقه
اسلافهم تعصبا وعنادا للحق وارادة لان يطفئوا نور الله
بافواههم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله
ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون الارادة
هي جد المختار في مشيته وقوع شي بالقدرة وهذا التاكيد
معتبر في وضعها اللغوي ايضا اذا كثر اللغويين ومنهم صاحب
القاموس وان لم يزيدوا في تفسيرها على المشية لكن صرافة التامل
يحكم في انتقاد صيغتها بانها افعال من الرود وله معنيان
الطلب والتردد فان اخذت من الاول فالهمزة تفيد المبالغة
فيه وان اخذت من الثاني فالهمزة للازالة فلخص مفادها مبالغة
الطلب او ازالة التردد فالارادة سواء فرضت في المخلوق او
في الواجب تعالى باي معنى كان فيه من المعنيين اللذين سيجي
بيانهما حتما او عزما مشتملة على هذا التاكيد فهذا التعريف
شامل لجميع معانيها ولكن ينبغي ان تقدم الكلام في حكم الارادة
بمعنى الحتم لانها المتبادرة الى الاذهان الى ان ينجر الكلام الى ذكر

تعريف الارادة وبيان مرتبتها من ساير الصفات

احكام المعنى الاخر فنقول مرتبتها بعد الاختيار وكذا بعد ما يتوقف
الاختيار عليه من العلم والقدرة القديمة المستقلة دون
الحادثة الناقصة فانها كما يجي بيانه في محله انما يكون تحققها
مع الفعل لا قبله وذلك لان صحيح الوجدان يحكم بان من يتوقف
صدور الفعل عنه على مرجح ما لم يرجح ولم يعينه بالداعي
لم يتوجه الى ايقاعه فضلا عن الجد فيه قال شارح الصحايف
ومعنى الارادة واضح عند العقل اذ كل احد يعلم انه قبل ان
يصدر عنه الفعل او الترك يظهر في نفسه حالة ميلانية الى
احدهما كان النفس تميل اليه والاختيار معناه قريب من هذا
المعنى وكانه مع اعتبار ملاحظة الطرف الاخر اي ينظر كلا
الطرفين ويميل الى احدهما انتهى فان اراد بقوله مع اعتبار
الخ ان الاختيار هو الارادة لكن مع بقاء ملاحظة الطرف الاخر
بعد وعدم تصميم العزم على ايقاع احدهما مجردا عن شائبة
التردد كما هو المعتبر في معنى الارادة على ما يشعر به تفسيره
بقوله اي ينظر كلا الطرفين ويميل الى احدهما فهو بمنزلة القيود
المغيرة لمعنى ما قيد بها ومشعر بتقديم مرتبة الاختيار على مرتبة
الارادة موافقا لما ذكرنا وبالجملة كل ما صمم الفاعل العزم
على ايقاعه فهو مراد واصيل في استحقاق الاستناد اليه واما
ما يتبعه في الاستحقاق المذكور من الموجودات الرابطية الناشية

بيان عدم كون ارادة الحتم مفصوقة(?) بالذات
في الله وعدم احتياجها الى ارادة اخرى

لغايات
لمخالفها بدون ثبوتها في نفسها سواء ثبت لذات الفاعل او
المفعول فليس مما يقصده الفاعل فلا يتعلق بارادة وتوضيح
الكلام فيه ان الفاعل لشي تثبت له بالاعتبارات معان
شتى متمايزة في نفس الامر ككونه مائلا نحوه عازما لفعله
قاصدا اليه فاعلا جاعلا محدثا صانعا له مخرجا اياه من
العدم ومن جملتها كونه مختارا له مريدا له وكذلك تثبت
نظائر هذه المعاني ومضايفاتها في المفعول ككونه وليس
ثبوت شي من هذه المعاني في شي من الطرفين مقصودا
للفاعل بل المقصود انما هو فعل الامر المتوجه اليه المنتزعة
منه ومن فاعله هذه المعاني ولا يمتنع ان يكون بين ثبوتات
هذه المعاني وامثالها لكل من الطرفين نوع ترتيب في نفس
الامر بتقدم او تاخر صالح لدخول البا على المتقدم والفا
او ثم على المتاخر لجواز ان يكون لها خصوصيات مقتضية
لذلك كالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد فكل مرتبة
فرضت لشي منها في طرف تكون محفوظة لنظيره في الطرف
الاخر وكذلك لا ينافي نحو تقدم لبعضها على وجود الاثر تبعيته
له كما في تقدم العلم التابع للمعلوم على وجوده فان حقيقة
التبعية في كل منهما يرجع الى تاخر معنوي غير مناف لامكان
ثبوت نحو اخر من التقدم لهما فتلخص من هذا التصوير استغنا

مقصود امصنوعا مرادا امر

حدوث الارادة من فاعلها عن ارادة اخرى وكذا الاختيار
وسائر المعاني المذكورة فانحلت الشبهة المشهورة باندفاع لزوم
التسلسل في الارادات الحادثة فان قلت الظاهر ان الارادة و
الاختيار فعلان اراديان اختياريان للفاعل فلو لم يتعلق
بهما ارادة واختيار فكيف يطلق عليهما الارادي والاختياري
بطريق النسبة قلنا اطلاق الارادي والاختياري عليهما
كاطلاق الوجودي والعدمي على الوجود والعدم فكما ان
وجودية الوجود مثلا ليست باعتبار نسبته الى نفسه اومثله
بل المقصود فيهما منها اشتراكه مع ساير الوجوديات في عدم دخول
معنى العدم في مفهومه كذلك ارادية الارادة ليست باعتبار
تعلق ارادة بها بل باعتبار اشتراكها مع ساير الاراديات في
عدم كون الفاعل كارها فيها وقس عليها الاختيار اذا تاملت
في هذه المعاني وراجعت وجدانك وناديت انصافك فلا
احسبك ان تشك في ان صفة الارادة كما وصفناها ثابتة
لكل فاعل مختار من المخلوقين بالنسبة الى افعاله الاختيارية
على الوجه الذي قررناه ولكن مع انضمام امور اخرى اكثرها
من الموجودات في انفسها او الموقوف عليها من افعال القلوب
او الجوارح او غيرها من الهيئات والكيفيات الداخلة او الخارجة
ولا يتم نيل المراد لهم الا بها كالشوق والميل والتامل والتفكر

بيان اتصاف كل فاعل مختار في افعاله بالارادة
وبيان الفرق بين ارادة الله وارادة المخلوق تفصيلا

والتخيل والقبض والبسط والصحة والسلامة والقوة ورفع الموانع
هذا في المخلوقين واما في الواجب تعالى فبعد ما اثبت تحقق
ارادته بالنسبة الى كل محدث مستند اليه بدلالة امثال البراهين
التي مضت في اثبات اختياره تعالى وبدلالة اجماع المليين و
نصوص الكتب السماوية واخبار الانبياء وسائر اصحاب العصمة
صلوات الله عليهم اجمعين وضمت اليهما ما يدل على عدم افتقاره
الى غيره في تحصيل مراده بل انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون بخلاف المخلوقين تفطنت بالفرق الظاهر بين
الارادتين من وجهين احدهما ان مصداق ارادة المخلوقين
من الموجودات في انفسها امور كثيرة لا يتصفون بها الا
بعدها وليس لاتصافه تعالى بالارادة وكذا بالمشية الموافقة
لها في الحكم وان كان بين مفهوميهما تفاوت ما كما مر وسيجي
مصداق موجود بعد ذاته المقدسة سوى المراد فهي تابعة
لها تبعية لا ينافي ثبوت نحو من التقدم لها على المراد كما ذهب
اليه بعض اعيان المعتزلة من وصفها بانها من صفات الفعل
وانها عبارة عن الخلق في حال الاحداث بناء على ان ما به الشي
لا يجوز ان يكون معه على ما سيجي وكما يدل عليه ظاهر ما روي
عن ابي عبد الله عليه السلم برواية ابي سعيد القماط خلق الله المشية
قبل خلق الاشياء ثم خلق الاشياء بالمشية برواية ابن اذينة خلق

الله المشية بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشية وقد مر في بحث الابداع
انه يمكن ان يحمل هذا التقدم على نحو من التقدم الرتبي مع احتمال
ان يكون المراد بتلك المشية ما هو بمعنى العزم منها لا بمعنى
الحتم على طبق ما سيجي فيها وفي الارادة من قول العالم عليه السلم
والمشية في المنشاء قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه
وهما كما ستعرف معدودتان في جملة الخصال ومقدمتان باعتبار
السببية وباعتبار الزمان ايضا وعلى هذا المراد حملهما الاستاد
دام ظله في حواشي العدة وشرح الكافي وثانيهما ان ارادة
المخلوقين قد يتخلف عنها المراد بالزمان بل يجب تخلفه عنها
كذلك بل قد تتحقق بدون نيل المراد اصلا على ما سبق تصويرها
واما ارادة الله تعالى فلا يتصور فيها التخلف المذكور لعدم توقفها
على شي كما عرفت ويدلك على الفرق المذكور ما روي في
الكافي عن ابي الحسن عليه السلم في جواب قول السائل اخبرني
عن الارادة من الله ومن الخلق من قوله عليه السلم الارادة من
الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل فاما من الله
تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروي ولا يهم ولا
يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق
فارادة الله هي الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون بلا لفظ
ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف

له الحديث وكذلك يؤيدك عليه سياق ما روي في الكافي
ايضا عن ابي عبد الله عليه السلم في جواب قول زنديق فيعاني
الاشياء بنفسه من قوله عليه السلم هو اجل من ان يعاني الاشياء
بمباشرة ومعالجة لان ذلك صفة المخلوق الذي لا يجي
الاشياء له الا بالمباشرة والمعالجة وهو متعال نافذ الارادة
والمشية فعال لما يشاء، واما ما يمكن ان يتوهم من ظاهر ما
روي في الكافي ايضا عن عاصم بن حميد عن ابي عبد الله عليه السلم
قال قلت لم يزل الله مريدا قال ان المريد لا يكون الا لمراد معه
لم يزل الله عالما قادرا ثم اراد الحديث من ان المريد مطلقا
لا يتصور الا بحصول مراده معه فيمكن ان يدفع بان الالف
واللام في لفظ المريد هنا للعهد فالمقصود ان هذا المريد الا
المفروض لا يمكن ان يكون متصفا الا بارادة لمراد حاضر معه
ازلا او لا يمكن اتصافه بالارادة الا من جهة حصول المراد معه
اذ لا بنا، على احتمالي كون اللام في قوله لمراد للصلة او للسببية
وحينئذ يختص هذا الحكم بالارادة القديمة التي لو جاز تحققها
لما يجري فيها التغير والاختلاف بحسب الاوقات بان لا يكون
متعلقة بشي ازلا ثم تعلقت به فيما لا يزال على ما مرت الاشارة
اليه في بحث الاختيار وسيجي توضيحه فلا يجتمع ازليتها مع حدوث
المراد والاستاد دام ظله حمل هذه العبارة في هذه الرواية في شرح

الكافي على معنى ان المريد من حيث هو مريد لا يتصور الا بسبب
مصداق مركب من نوع مراد مع ذات المريد سوا كان المراد مرادا
بارادة هذا المريد كما في الواجب تعالى او مرادا بارادة غيره كما في
الميل الذي في الانسان فانه وان لم يكن مرادا للانسان لكنه
مرادا للواجب تعالى فيستلزم حدوث كل مراد حدوث الارادة
مطلقا فينتفي جواز ازليتها للواجب تعالى فتامل هذا هو
حال ارادته تعالى بالنسبة الى مصنوعاته التي لم تجر فيها عادته
بخلقه بعد الاسباب واما فيما اجرى فيه العادة المذكورة كخلق
المطر بعد السحاب والنبات بعد الارض والما، فله تعالى بالنسبة
اليه ارادتان احديهما من قبيل ما مر على نحو ما عرفت مقارنة
لحدوث المراد عند تمام استعداد مادته بلا تخلف وتمهل والا
خرى من قبيل اخر مقدمة على المراد المذكور بقدر ما اقتضت حكمته
واستدعت عادته وقد مرت الاشارة في بحث الاختيار الى
انها نوع اخر فان الاولى هي من جملة صفات افعاله تعالى يتصف
بها عند وقوع المراد والثانية من جملة افعاله المفضية بتوسط
الاسباب الى المراد بالتدريج واطلاق الارادة عليها انما هو
بالسماع عن الصادقين عليهم السلم عبروا عنها بارادة العزم
وعن الاولى بارادة الحتم وصرحوا بان الله تعالى مشيتين و
ارادتين وضموا اليها افعالا اخرى منه تعالى على ترتيب خاص مثل

عليه ما روي عن ابي الحسن عليه السلم من قوله لا يكون شي الا ما
شا، الله واراد وقدر وقضى قال الراوي قلت ما معنى شا،
قال ابتدا، الفعل قلت فما معنى اراد قال الثبوت عليه قلت
ما معنى قدر قال تقدير الشي من طوله وعرضه قلت ما معنى
قضى قال اذا قضى امضاه فذلك الذي لا مرد له الحديث
فالمراد ان كل شي دبره الله تعالى وقوعه بعد اسباب تنقسم
اسبابه الى اربعة انواع فما دام لم يقع كل نوع في مرتبته لم تنته
النوبة الى وقوعه وبعد وقوع كل مرتبة له تعالى الخيار في ايقاع
المرتبة التي بعدها ويجري فيها البدا، بالمعنى الذي يليق به سبحانه
كما يجي بيانه في محله الى ان تقتضي المصلحة امضاء الجميع فيقع المراد
على نحو ما اراد تفصيل هذه الجملة ما روي عن العالم عليه السلم
من قوله علم وشا، واراد وقدر وقضى وامضى فامضى ما قضى
وقضى ما قدر وقدر ما اراد فبعلمه كانت المشية وبمشيته كانت
الارادة وبارادته كان التقدير وبتقديره كان القضا، وبقضائه
كان الامضا، والعلم متقدم المشية والمشية ثانية والارادة
ثالثة والتقدير واقع على القضا، بالامضا، فلله تبارك وتعالى
البدا، فيما علم متى شا، وفيما اراد لتقدير الاشيا، فاذا وقع القضا،
بالامضا، فلا بدا، فالعلم في المعلوم قبل كونه والمشية في المنشا
قبل عينه والارادة في المراد قبل قيامه والتقدير لهذه المعلومات

قبل تفصيلها وتوصيلها عيانا ووقتا والقضا، بالامضا، هو
المبرم من المعقولات ذوات الاجسام المدركات بالحواس من
ذوي لون وريح ووزن وكيل وما دب ودرج من انس وجن
وطير وسباع وغير ذلك مما يدرك بالحواس فلله تبارك وتعالى
فيه البدا، مما لا عين له فاذا وقع العين المفهوم المدرك فلا بدا،
والله يفعل ما يشا، فبالعلم علم الاشيا، قبل كونها وبالمشية
عرف صفاتها وحدودها وانشاها قبل اظهارها وبالارادة
ميز انفسها في الوانها وصفاتها وبالتقدير قدر اقواتها وعرف
اولها واخرها وبالقضا، ابان للناس اماكنها ودلهم عليها
وبالامضا، شرح عللها وابان امرها وذلك تقدير العزيز العليم
الحديث ويظهر ايضا من كلامهم عليهم السلم ان هذا النوع من
الارادة مع منضماتها ثابتة له تعالى بالنسبة الى جميع افعال
العباد ايضا طاعة كانت او معصية مع انضمام ثلثة افعال اخرى
ايضا اليها يعبر عنها بالاذن والكتاب والاجل ويعبر عن المجموع
بالخصال السبع وقد سبق من عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لا يكون
شي في الارض ولا في السما، الا بهذه الخصال السبع بمشية وارادة
وقدر وقضا، واذن وكتاب واجل فمن زعم انه يقدر على نقض
واحدة فقد كفر وقد فصل وصور وعلل الاستاد دام ظله في
حواشي العدة وشرح الكافي هذه الخصال على وجه لم يسبق اليه احد

بيان عدم منافاة الخصال المذكورة
لاختيارهم في افعالهم

ولكن لا يحتمل هذا المقام لذكره وله محل آخر فليطلب هناك ولعلم
هنا ان تلك الاسباب المفضية الى افعالهم لا تنتهي في الافضا
اليها الى حد يخرجهم عن اختيارهم بل انهم اوقعوا مراده تعالى على
نحو ما اقتضت حكمته باختيارهم وارادتهم بدون جبر والزام
كما اشار اليه امير المومنين عليه السلم فيما هو المشهور عنه من خطابه
للشيخ بعد منصرفه من صفين بقوله وتظن انه كان قضاء حتما
وقدرا لازما انه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب و
الامر والنهي الى اخر الحديث وهذا هو الجمع بين غاية الحكومة
والسلطنة ونهاية العدل والرحمة ومن لم يتامل فيه حق التامل
ولم يهتد الى هذا الصراط المستقيم كاهل الجبر والتفويض فاولئك
قد ضلوا وغضب عليهم بما التزموه من نسبة الجبر والظلم اليه
او اسناد الوهن والضعف الى سلطنته تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا اذا تمهدت تلك الجملة في حقيقة الارادة وثبوتها
لكل فاعل مختار من الواجب تعالى وغيره وحدوثها في الجميع على
طبق ما اقتبس من انوار اثار اهل البيت صلوات الله عليهم ينبغي
ان نفصل الكلام في مباحثها المهمة المبحث الاول المشهور ان الفلاسفة

تحرير محل النزاع في ارادة الله تع
بين الفلاسفة والمتكـ

معترفون بان الله تعالى مشية وارادة وعبارتهم المنقولة عنهم
المتداولة بين المحصلين في حقه تعالى ان شاء فعل وان لم يشا
لم يفعل دالة عليه لعدم فرق يعتد به ههنا بين المشية والارادة

ولكن بعض المتكلمين كالفخر الرازي في الاربعين نقل عنهم نفي الارادة
وحكى شبههم عليه واجاب عنها وتحقيق المقام على ما يظهر من
تتبع مقاصد الفريقين ان الفلاسفة لاعتقادهم قدم العالم
لم يفرقوا بين فعله تعالى وفعل الطبايع الجسمانية الا باشتمال
فعله على الحكم والمصالح دون فعلها فاعتبروا فيه تعالى خصوصية
صالحة لسببية هذا الاشتمال بخلاف الطبايع فاثبتوا له
علما بالنظام الاعلى حسبانا منهم ان هذا النوع من العلم وفعلي
بمعنى انه يصلح للسببية القريبة لصدور ما يطابقه في الخارج
عمن يتصف به فحكموا بانه تعالى لا يحتاج في فعله الى امر زايد
على ذلك قال صاحب المواقف قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس
علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية وقال الفاضل الرومي
في تهافت الفلاسفة انهم يقولون ان تمثل نظام جميع الموجودات
من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية
التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في احد من تلك الاوقات
لازم لذاته لا يتصور تخلفه ويقتضي افاضة ذلك النظام على
ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز عدم افاضته اصلا
وهذا التمثل يسمونه عناية ازلية وبعضهم يسميه ارادة انتهى
واما جمهور المتكلمين فلا يقائهم بالحدوث الزماني المستلزم
لترجيح فاعله بعض الاوقات لحادث معين من جملة الحوادث على

الاوقات الاخرى وجزمهم بان مطلق العلم حكاية عن المعلوم والحكاية
لا تصلح لكونها علة المحكي خصوصا على تقدير قدم الحكاية وحدوث
المحكي حكموا بان هذا النوع من الترجيح مع افتقاره الى العلم
لا ينفك عن شيء آخر نازل منزلة ما نجده من انفسنا بالنسبة
الى افعالنا ونسميه الارادة فهذا الشيء الاخر هو محل النزاع
فينفيه الفلاسفة ويثبته المتكلمون والشبه التي نقلت عنهم
لنفيها خلاصة اولها ان كل من قصد الى ايجاد شيء فلا بد وان
يكون فعله اولى له من تركه في علمه او اعتقاده لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح وكل من كان كذلك كان ناقصا مستكملا بسببه وهذا
في حق الله تعالى محال والجواب عنه منع رجوع تلك الاولوية
اليه لجواز كون احدهما موافقا للحكمة والمصلحة والقول بان رعاية
تلك المصلحة وعدم رعايتها اما متساويان بالنظر اليه فيلزم
الترجيح بلا مرجح واما مختلفان بان يكون لاحدهما اوفق له
فيلزم الاستكمال مدفوع بان تساويهما بالنظر اليه لا يمنع رجحان
احدهما في نفس الامر وان اختلافهما غير منحصر في كون احدهما
اوفق له لجواز كون احدهما متعينة باعتبار حسنها الواقعي كالعدل
بالنسبة الى الظلم وخلاصة ثالثتها انه تعالى لو كان مريدا لكان
ارادته حادثة لامتناع حصول القصد الى الايجاد الا عند حصول
ذلك الايجاد فاما قبل ذلك فلا يكون قصدا بل من قبيل العزم

وظاهر ان العزم على فعل في وقت معين ليس نفس القصد اليه عند حضور
الوقت المذكور والارادة الحادثة مفتقرة لحدوثها الى ارادة اخرى
وهكذا فيلزم الدور او التسلسل وخلاصة ثالثتها انه تعالى
لو كان مريدا لخلق العالم مثلا لكان اما ان يريد خلقه في جميع
الاوقات فيلزم قدم العالم ومع ذلك لم يتصور القصد
الى ايجاد القديم لاستلزامه تحصيل الحاصل يفضي ثبوته كذلك
الى عدمه هذا خلف او يريد تخصيصه بوقت معين وهذا
الوقت ما كان موجودا في الازل والا عاد القسم الاول فحدث
بعد ان لم يكن فيعود التقسيم الاول فيه فيقال اما انه تعالى
خلق ذلك الوقت ازلا وابدا فيلزم القدم او في وقت معين
فيلزم اشتراط كل وقت بوقت اخر فيلزم التسلسل وخلاصة
رابعتها انه تعالى لو كان مريدا لاحداث العالم لكانت تلك الارادة
اما حادثة وهو محال للزوم التسلسل على ما مر واما قديمة وهو
محال لوجهين الاول ان حصول الفعل على هذا التقدير في
هذا الوقت من لوازم تلك الارادة القديمة الممتنعة التغير
والزوال ولازم اللازم لازم فيكون عدم الفعل في ذلك الوقت
ممتنعا فيكون الصانع موجبا لا مختارا فيفضي القول الى نفي الارادة
على تقدير ثبوتها هذا خلف الثاني ان التعلق القديم من تلك
الارادة القديمة يجب ان يتقدم عند دخول الفعل في الوجود اذ لا معنى

له بعد وجوده فلزم عدم القديم وهو محال والجواب عن الثلثة
الاخيرة التزام حدوث الارادة فى وقتها المعين بتبعية المراد
فلا يفتقر الى ارادة اخرى كما سبق بيانه فان نقل الكلام الى
حدوث الوقت اجيب بان الزمان امر موهوم منتزع من بقاء
سرمدي ينقضي بعضه ويحدث بعض اجزائه بالتدريج على سبيل
الوجوب بدون احتياج الى موجد له او لاجزائه حتى يمكن ان
يسأل عن وجه تخصيص كل جزء بما اختص به من التقدم والتأخر
بالنسبة الى باقي الاجزاء فان قيل لم حدثت الارادة فى هذا الوقت
دون الاوقات الاخرى قلنا لانها تابعة لايجاد المراد فى هذا
الوقت فان قيل لم تحقق الايجاد فى هذا الوقت قلنا لاختيار
الفاعل اياه بحسب الداعي فان قيل لم اقتضى الداعي الايجاد فى
هذا الوقت قلنا لانه هو المصلحة والخير والحكمة فينقطع السؤال
لان كون الشئ حسنا فى نفس الامر لا يطلب له علة هذا هو الطريق
الحقة الحاسمة لتلك الشبه واما الفخر الرازي فى الاربعين فاجاب
عن الاولى بتجويز الترجيح بلا مرجح وعن الثانية بالتزام عينية
القصد والعزم المذكورين على قياس ما التزم من اتحاد العلم
بان الشئ سيوجد مع العلم بوجوده حين يوجد وعن الثالثة
بتجويز عدم افتقار احداث الوقت المخصوص الى وقت اخر على
قياس ما جوز من عدم افتقار ايجاد الزمان الى زمان اخر وعن

وكذا اجاب الفخر الرازي عن شبه الفلاسفة
والاشارة الى ما فيها

الرابعة بالحوالة الى ما قدمه فى مسئلة اثبات القادر فى جواب
ما قالوا فيها اليس من مذهبكم ان التغير ممتنع فى صفات الله وان
العدم على القديم محال ثم من مذهبكم ان ارادة الله كانت متعلقة
من الازل الى الابد بترجيح وجود ذلك الحادث المعين على
عدمه وقدرته من الازل متعلقة بايجاد وجود ذلك الحادث
المعين فى ذلك الوقت المعين فاذا كان التغير ممتنعا فى صفات الله
تعالى استحال من الله تعالى ان لا يرجح وجود ذلك المراد وان
لا يوجد ذلك المقدور واذا كان الامر كذلك كان تعالى موجبا
بالذات لا فاعلا بالاختيار وحاصل جوابه ههنا التزام الاستحالة
المذكورة بكون الصلاحية الاصلية كافية فى الفرق بين الموجب
والمختار فاغمض وتغافل ولم يتوجه الى جواب الزامهم بوجوب
انعدام التعلق القديم مع كون العدم على القديم محالا ولعله
انصف فى هذا السكوت فانه لا مفر له على التحقيق من هذا
الالزام الا بنوع مكابرة فليته راعى هذا الانصاف فى كلها
ولم يجب عنها بما اجاب فان قيل كان له ان يلتزم حدوث تعلق
الارادة القديمة كما هو المنقول عن الاشاعرة قال الخفري قالت
الاشاعرة ان الارادة قديمة وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح
فى هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما المحال
الترجح بلا مرجح انتهى واستند به الفاضل الرومي فى تهافت الفلاسفة

بيان عدم معقولية قدم الارادة
مع حدوث تعلقها

في جواب مقدمة استعملوها في استدلالهم على ابدية العالم هي ان
السبب لعدمه لا يجوز ان يكون ارادة الفاعل المختار لانه اذا
لم يكن مريدا اولا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير فقال قلنا
الارادة واحدة ولها تعلقات بحسب تعدد المرادات فالكلام
تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالة فيه قلنا
حكاية قدم الارادة مع حدوث تعلقها بالمراد وان كانت موجودة
في كلامهم دائرة على السنتهم ولكن الحق انها خيال باطل فان
تعلقها بالمراد عبارة عن نحو اختصاص لها به وهو معنى ما خوذ
فيها معتبر في مفهومها حتى انه لو جردناها عنه لانسلخت عن
حقيقتها بل يكاد لا تكون حقيقتها الا نحو تعلق واضافة
فلا يتصور انفكاكها عنه ويؤيده ان مرجع استدلال اكثر الطوائف
عليها في هذا المقام الى اثبات هذا المعنى كما يظهر عند التامل
وسيجي لهذا زيادة توضيح في المباحث الاتية فانتظر المبحث الثاني
ذهب جماعة من رؤسا المعتزلة كابي الحسين والنظام والجاحظ
والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي على ما نقل عنهم
شارح المواقف والشارح الجديد للتجريد الى ان ارادته تعالى
عبارة عن علمه بنفع في الفعل وقيل في بيانه ان كل عاقل يجد
من نفسه ان ظنه او اعتقاده بنفع في الفعل او علمه به وهو
المسمى بالداعي او الداعية يوجب الفعل ولما استحال الظن والاعتقاد

تزييف قول القائلين بان الارادة عبارة عن الداعي

في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ولا يخفى ما فيه فان ما يحكم
العقل ليس الا ان الداعية المذكورة دخيل في الفعل من حيث
ان الفاعل العاقل يعمل على طبقها باختيار وارادة واما وجدانه
انها هي الموجبة للفعل او انها عين الارادة التي يخبر عنها المريد
لشئ بقوله اردته واريده وامثالها فلا ويؤيده ما نقل شارح
المواقف عن ابي الحسين وحده من القول بان الارادة في الشاهد
زائدة على الداعي وان عينيتها له انما هي في الواجب تعالى ثم ان
المحقق الطوسي قدس سره اختار هذا المذهب واستدل عليه
في التجريد بقوله وليست زائدة على الداعي والا لزم التسلسل
او تعدد القدما وقرره الشارح الجديد بان هذا الامر ان كان
قديما لزم تعدد القدما وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده
بوقت دون غيره الى اخر ويلزم التسلسل ثم اعترض عليه بان
لزوم التسلسل وتعدد القدما لازم على اي حال اذا كانت الارادة
زائدة على الذات وقد تكلف بعض الاعلام في دفع هذا الاعتراض
عنه بان المقصود انها ليست زائدة على الداعي الذي هو عين الذات
لانها لو كانت زائدة على الذات فان كانت قديمة لزم التعدد وان
كانت حادثة لزم التسلسل في الارادات الزائدة على الذات ولا يخفى
انه لا ينفعه فان المطلوب هنا بيان اتحاد الارادة مع الداعي
لا كونها غير زائدة على الذات لان هذا المطلب لا يختص بالارادة

كلام على دليل المحقق في التجريد على عدم زيادة الارادة على الداعي

بل سائر الصفات ايضا عنده كذلك وقد تعرض لبيانه فيما بعد
واستدل بوجوب الوجود على نفي زيادة جميعها فيتوجه عليه
ههنا ان هذا النحو من الاستدلال لو تم على كونها عين الداعي
كما هو المطلوب لدل على انها عين القدرة وعين الحيوة وكذا
سائر الصفات ايضا فانها لو كانت زائدة على شيء منها لكان
التسلسل على تقدير حدوثها وتعدد القدماء على تقدير قدمها
لازما كلزومه على تقدير زيادتها على الداعي بلا فرق بل يمكن
اجراؤه في سائر الصفات ايضا بالنسبة الى الداعي فيقال
لو كانت القدرة مثلا زائدة على الداعي يلزم احدى المفسدتين
بمثل البيان المذكور بل يجري في كل صفة بالنسبة الى غيرها
من الصفات كان يقال لو كان العلم زائدا على القدرة او على
غيرها او القدرة زائدة على العلم او غيره وهكذا في غيرهما
بالنسبة الى غيره يلزم اللازم المذكور بل يجري في الجميع بالنسبة
الى الذات فيفيد ان شيئا من الصفات ليس زائدا على الذات
ولو اغمضنا عن جميع ذلك لامكن ان نختار كلا من الشقين
وندفع مفسدته فان قدم الارادة انما يستلزم تعدد القدماء على
نحو ما يستلزمه قدم العلم والقدرة وامثالهما بلا فرق فكل ما
هو مخرج عن هذه المفسدة هناك فهو مخرج عنها ههنا ايضا بلا
فرق وهو ان يقال ان التعدد المحال في القديم انما هو على تقدير

كون القديم موجودا في نفسه واما على تقدير كونه امرا منتزعا
من ذات الواجب تعالى ثابتا له ثبوتا رابطيا بدون وجود على حدة
فلا كما تقرر في محله وان حدوث الارادة انما يستلزم التسلسل
اذا احتاج الى ارادة اخرى ومثلها من المخصصات وهو ممنوع
لما مر من ان حدوث الارادة انما هو بتبعية المراد فلا يحتاج
الى مخصص سوى علم الفاعل بان المصلحة تقتضي ايجاد المراد
في هذا الوقت على هذا النحو كما مر بيانه وبالجملة مثل هذا الكلام
من هذا المحقق في هذا المقام لاثبات هذا المرام غريب جدا
ثم ان هذا المذهب في الارادة قريب جدا من مذهب الفلاسفة
المعدودين في نفاة الارادة والفرق انهم جعلوها عين العلم
بالنظام الاعلى المسمى عندهم بالعناية وان هؤلاء جعلوها
عين العلم بالنفع المسمى بالداعية او الداعي فاشتركا في جعلها
اياها عين نوع من العلم ولو حصل معنى النوعين حق التحصيل
لما بقي بينهما فرق الا في اللفظ فاراد احدهما بلفظ الاشارة
الى جواز كون افعاله معللة بالمنافع والاخر الى محض موافقتها
للنظام واشتمالها على الحكمة على اختلاف المذاقين فالمعنى المنظور
لهما من اللفظين انما هو نوع خاص من العلم وانما الاختلاف
في التعبير نعم في كيفية اقتضاء هذا النوع من العلم بين الطائفتين
خلاف معنوي ادعت الفلاسفة انه يقتضي ايجاب فاعله للتصف

بيان الفرق بين القول بعينية الارادة للعلم بالنظام بقول الفلاسفة وبين القول بعينيتها للداعي على ما يقول المعتزلة

به وعدم جواز انفكاكه عن اثره واطبقت المعتزلة وفاقا للسائرين
المليين على انه يقتضي الاختيار المستلزم لوجوب الانفكاك وهذا
نزاع اخر مفروغ عنه في محله ومما ينبغي ان يعرف ههنا ان ضرورة
كون مطلق العلم حكاية عن المعلوم وعدم صلاحية الحكاية
لسببية المحكي وكون المقصود ههنا اثبات شي من هذا
القبيل يبطل ذينك المذهبين ومما يتوهم ههنا من جواز كون
هذا النوع من العلم فعليا صالحا للسببية مدفوع بضرورة استواء
نسبة مطلق العلم الى كل من طرفي الفعل والترك كالقدرة
فلا يتصور فيه التخصيص المطلوب ههنا بل غاية اختلاف النسبة
الى الطرفين يرجع الى ان يكون الفعل مثلا معلوما بوصف
كونه موافقا للنظام او مشتملا على النفع دون الترك وهو لا
ينفع ههنا اذ مع ذلك صدور الموصوف بهذا الوصف دون
مقابله عن الفاعل مع تساويهما بالنسبة الى ذاته وقدرته
كما انه يحتاج على ما مر الى نحو ايثار وترجيح منه له على خلافه
باعتبار هذا الوصف وهو المعبر عنه بالاختيار كذلك يحتاج
الى نحو توجه منه اليه وجد في ايقاعه وهو المعبر عنه بالارادة
وثبوت شي من هذين المعنيين للفاعل لا يقتضي قيام موجود به
كما توهموا او وهموا ان نفي الارادة بهذا المعنى عنه تعالى تنزيه
له عما لا يليق به بل ليس هناك الا محض ثبوت رابطي حاصل له

باعتبار اضافته الى غيره فكما ان العلم والقدرة وامثالهما من الموجودات
الرابطية الثابتة له باعتبار ذاته لا يوجب فيه كثرة ولا
يقتضي كونه محلا لموجود كذلك ههنا فتدبر ثم ان كلا من هذين
الطائفتين ولا سيما المعتزلة وافقونا في اثبات اصل
الارادة له تعالى ولطلاق تصاريف هذه اللفظة عليه كما ان
القران المجيد مملو منها ولكن خالفونا في حقيقتها ومعناها
ومعلوم انه لا ماخذ لتحقيق معاني امثال هذه الالفاظ سوى
وجدان العقلاء المستعملين لها في محاوراتهم المعبرين بها
عن معانيها المقصودة لهم فمن تتبع وانصف عرف انهم مطبقون
بقلوبهم على مغايرة معنيي الارادة والعلم مطلقا وعلى ان
الارادة نازلة منزلة الاداة والالة للفعل عندهم والعلم جاريا
مجرى المرغب والمرجح له لديهم وان تكلم بعضهم احيانا بخلافه
بناء على بعض الشكوك والمعارضات الوهمية الا ترى انهم
يسببون الافعال بالارادة ويعللونها بالعلم والداعي ويجمعون
بينهما فيقولون مثلا صلينا بارادتنا بالبناء لعلمنا بالالام بانها
مصلحة لنا وقد اتفق مثل هذا الكلام من المحقق الطوسي قدس
سره في قواعد عقائده مع تصريحه فيه بعينية الارادة للداعي
فقال في اثبات قدرته تعالى والقادر هو الذي يصح منه ان
يفعل وان لا يفعل واذا فعل فعل باختيار وارادة لداع يدعوه الى

هاتين

ان يفعل ومن هذا القبيل لخلافهما فى الاستعمال لجب الصلة
فيقال ولو علم الله فيهم خيرا واذا اراد الله بقوم خيرا ومن هذا
المسلك فى تحقيق مغايرة العلم والارادة ما نبه به ابو عبد الله
عليه السلم فيما روي عنه الصدوق ومحمد بن يعقوب ومحمد
بن علي بن بابويه فى كتابيهما الكافي والتوحيد في باب
الارادة انها من صفات الفعل عن بكير بن اعين قال قلت
لابي عبد الله ع علم الله ومشيته هما مختلفان ام متفقان
فقال العلم ليس هو المشية الا ترى انك تقول سافعل كذا ان
شاء الله ولا تقول سافعل كذا ان علم الله فقولك ان شاء الله
دليل على انه لم يشاء فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله
سابق المشية الحديث فنفى عليه السلم اتفاقهما واثبت اختلافهما
على وجه مفيد ايضا لما هو اهم مما استدعاه السائل من الاشارة
الى حدوث الارادة وقدم العلم ثم اشار عليه السلم بصريح قوله
فاذا شاء الخ الى ان ارادته لا تنفك عن مراده وبسياق قوله
وعلم الله الخ الى ان علمه بالمصالح مناط لارادته سيما على احتمال
ان يكون لفظ السابق بالهمزة من السوق لا بالباء من السبق
فابطل ع بكلمة شائعة لا يمكن ردها ولا يتاتى انكارها مذهب
الفلاسفة ومذهب رؤساء المعتزلة على ما مر وكذا مذهب
جميع الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة على ما سياتي واضاف

بيان لبعض الاشارات المستكنة عليها الرواية الدالة
على مغايرة العلم والارادة عن ابي عبد الله عليه السلم

ايضا اليها الاشارة الى بطلان مذاهب هذه الطوائف في مقالات
اخرلهم كقول الفلسفي والاشعري بان افعال الله تعالى لا يعلل
بشيء من المصالح وقول المعتزلي بانفكاك ارادته عن مراده عند
وقوع الكفر والمعاصي من المخلوقين فتدبر **المبحث الثالث** ذهب
الاشاعرة وجمهور معتزلة البصرة الى ان ارادته تعالى صفة موجودة
قديمة غير العلم والقدرة لتبعية العلم واستواء نسبة القدرة
الى طرفي الفعل والترك والى الاوقات فوافقونا فى انها غير
علمه خلافا للطائفتين السابقتين وانما خالفونا في قولهم
بوجودها فى نفسها وقدمها فلما كان نفي الوجود غير مختص
بها بل يعم سائر الصفات وهو مبحث عظيم مشتمل على مباحث
الغينية وغيرها لم يناسب تطويل الكلام معهم فيه ههنا وانما
المناسب لهذا المقام ابطال ما توهموه من قدمها الحاقا لها
بسائر الصفات الكمالية وانما وقعوا فيه زعما منهم انها لو كانت
حادثة لاحتاجت الى ارادة اخرى وهكذا فيلزم التسلسل وقد
مرت الاشارة الى جواب هذه الشبهة مع ما توهموه ايضا ههنا
من لزوم كونه تعالى محلا للحوادث بان الارادة امر رابطي غير موجودة
فى نفسها حادثة بتبعية المراد فلا يحتاج الى ارادة اخرى ولا
يمتنع اتصافه تعالى بها وان كانت حادثة كما هو سبيل الاضافات
والمحقق الطوسي قدس سره فى تلخيص المحصل اورد عليهم في هذا

ابطال ما توهم الاشاعرة وفرقة المعتزلة
من قدم ارادته تع

تكلم بايرادات المحقق الطوسي على الاشاعرة
ووجه انها غير واردة عليهم

المقام الزاما لهم انكم اثبتم الارادة لترجيح احد وقتي الايجاد على
سائر اوقاته وجوزتم للقادر ان يرجح احد مقدوريه على الآخر
من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح
ثم تصير تلك الارادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل انتهى
واعترض ايضا على دليلهم الذي ذكره صاحب المحصل لاثبات
الارادة من جهة احتياج التخصيص الواقع بين الاوقات لصدور
ما يقع فيها اليها بقوله ان الحجة التي اوردها على اثبات الارادة
خاصة بافعال يقع في ازمنة اما التي لا تكون واقعة في ازمنة
مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان ان كانت
بارادة احتيج في اثبات الارادة هناك الى حجة اخرى الا ان
يقال انها يحصل من غير ارادة وذلك مما لم يقولوا به والحجة
التي تشمل الكل هي ان يقال تخصيص ما يتخصص بالايجاد من
جميع المقدورات يحتاج الى مخصص هو الارادة الا ان المص
لما جوز ان يخصص القادر احد الطرفين من غير مخصص
انسد عليه باب اثبات الارادة مطلقا وكان لقائل ان يقول
ان قدرة الله تعالى تعلقت بوقت الايجاد دون وقت من غير مخصص انتهى وصرح
ايضا في مواضع اخرى من هذا الكتاب وقواعد العقايد
بان الاشاعرة لتجويزهم الترجيح بلا مرجح تعذر عليهم اثبات
ارادة الله تعالى والحاصل انه قدس سره فهم من تكلم في اثبات

115

الارادة ههنا بالتخصيص الواقع بين الاوقات مع قطع النظر عن
سائر التخصيصات ومن تجويزهم ترجيح القادر احد مقدوريه
لا لمرجح انهم فرقوا بين ترجيح القادر لاحد المقدورين وبين المتساويين
بتخصيصه بالوقوع وبين ترجيح احد الوقتين بتخصيص ما يقع
فيه به فجوزوا وقوع الاول من القادر بمحض القدرة بلا احتياج
الى مرجح من ارادة وغيرها ولم يجوزوا وقوع الثاني الا بارادة
وراى انه بسبب هذا الفرق يشكل عليهم الامر في مواضع الاول
اثبات اصل الارادة على الوجه الذي اثبتوها فانه يمكن ان يقال
عليهم لا نسلم احتياج هذا التخصيص الى الارادة لجواز وقوعه
بمحض القدرة مثل ما جوزتم في التخصيص الاول ثم اثبات عموم
الارادة لكل حادث بعد تسليم ثبوت اصل الارادة فانه يمكن ان
يقال عليهم لا يفيد دليلكم هذا اثبات الارادة بالنسبة
الى غير الزمانيات كنفس الزمان وما شابهها اذ لا وقت
لها حتى يحتاج باعتبار التخصيص الثاني اليها ثم ابطال حدوث
الارادة بلزوم التسلسل بعد تسليم الاولين فانه يمكن ان يقال
عليهم يجوز ان ينقطع التسلسل بارادة صادرة عن القادر بعنوان
التخصيص الاول الغير المحتاج الى مرجح اصلا فضلا عن الارادة
وفيه ما لا يخفى فان لهم ان يدفعوا تلك الاشكالات بانكار
الفرق المذكور فان المرجح في قولهم يجوز الترجيح بلا مرجح بمعنى

الداعي لا مطلق المرجح الشامل للارادة ايضا فلا يجوزون صدور
تخصيص عن القادر سواء كان بين مقدورين او بين وقتين
الا بالارادة وما وقع في بعض عباراتهم في اثبات الارادة
من الاكتفاء بالثاني فهو على سبيل الايجاز والاختصار ومن
قبيل التمثيل والتصوير فحجتهم في هذا المطلب موافقة للحجة
المشهورة الشاملة للكل يدل على ما ذكرنا تتبع كلامهم في
كتبهم الكلامية وهذا الفخر الرازي صاحب المحصل نص
في مسئلة القدرة من الاربعين عند تحرير محل الخلاف
الذي في مسئلة الترجيح بلا مرجح بان المراد بالمرجح ههنا هو
الداعي وفي مسئلة خلق الاعمال وعموم ارادة الله تعالى
بان كل فعل من الفاعل المختار موقوف على مرجح يعني الارادة
كيف لا وهم مصرحون كثيرا في موارد استعمالات امثلتهم
المشهورة للترجيح بلا مرجح بان ارادة القادر المختار تتعلق
باحدهما بلا احتياج الى داع وان وقوع شيء منهما انما هو
بارادة وان وجوب صدور الفعل بها لا ينافي الاختيار
بل يحققه ولو سلمنا انهم اثبتوا الارادة بمحض تخصيص الحادث
باحد الوقتين بدون التمسك الى التخصيصات الاخرى لصح
ايضا لهم القول بثبوت الارادة بالنسبة الى كل حادث فان
صدور كل شيء عنه تعالى ولو بعنوان التخصيص الاول على تقدير

الحدوث الزماني للعالم مقارن لا محالة لحد مخصوص من
الزمان التحقيقي او التقديري فلا يخلو احداث عن التخصيص
الثاني وكانه هو الوجه في اكتفائهم في بعض تقريرات
دليلهم بالتمسك به ومثل هذا التعميم في الوقت والزمان
ليشمل نفس الزمان وما شابههما دفعا لشبهة الفلاسفة
موجود في كثير من مباحثهم الكلامية مع ان حقيقة الزمان
عند المتكلمين عبارة عن امر موهوم منتزع من بقاء موجود
سرمدي لا موجود حادث حتى يحتاج وقوعه الى مخصص
فانحصر الاحتياج الى المخصص في الزمانيات باعتبار
وقوعها في بعض حدودها دون غيره فاندفع عنهم الاشكالات
المذكورة برمتها فقد تبرهن انه بما قدمنا من جواز حدوث
ارادته تعالى بلا لزوم مفسدة بطل مناط توهم قدمها لعدم
دليل لهم عليه سوى امتناع حدوثها ولكنا نستدل على امتناع
قدمها بوجه مفصل مشتمل على دفع بعض التوهمات الشائعة في هذا
المقام فنقول لا شك في ان الافعال الاختيارية الارادية له تعالى
على تقدير حدوث العالم كما هو المقرر كثيرة متشتتة في الاوقات
باتفاق العقلاء فلو يخلو على تقدير قدم الارادة من ان له تعالى
ارادات قديمة متكثرة بتكثر تلك المرادات او ارادة واحدة بالنسبة
الى الجميع والاول باطل بان كلا منها اما ان يتعدم بعد تحقق

بيان امتناع قدم الارادة بوجه مفصل مشتمل
على دفع بعض التوهمات الشائعة في هذا المقام

المراد او يبقى دائما والانعدام على القديم محال اتفاقا وبرهان
كما تقرر في موضعه وبقاء ارادة ايجاد زيد مثلا بحالها كما كانت
بعد تحقق ذلك الايجاد سفسطة فضلا عن دوام بقائها
والثاني ايض باطل لانها اما ان تتغير بتغير المرادات اولا بتغير
والتغير ايض على القديم محال وعدم التغير فيها مع وقوع
المتغيرات المتكثرة بها غير متصور الا بارجاع التغير الى
اضافاتها وتعلقاتها وصونا لذاتها عن عروض التغير فحينئذ
لا تخلو تلك التعلقات ايض من ان تكون قديمة او حادثة
وقدمها ايض باطل بما عرفت به بطلان قدم الارادات والفرق
بينهما بالوجود والاعتبار غير نافع كما لا يخفى فبقي احتمال
حدوث تلك التعلقات مع قدم اصل الارادة وهو كما ترى امر
غير معقول بناء على ان التعلق داخل في مفهومها بل يكاد تكون
حقيقة الارادة منحصرة في تعلق خاص من الفاعل المختار
بما يختاره ولو كابروا في ذلك لامكن ان يستدل على بطلان
التزامهم وتمسكنا لمكابرتهم بان يقال انه مستلزم لاحد محالات
مشهورة كالترجح بلا مرجح وايجاب تعالى والتسلسل وغيرها فان
حدوث تعلقها بمراد خاص في وقت خاص اما لذاتها اولذاتها او لا
لا غيرها والاول مستلزم للترجح بلا مرجح ضرورة والثاني وهو احتمال
دائر على الالسنة مشهور التزامه بين الاشاعرة مستلزم للتخلف

بيان امتناع حدوث تعلق الارادة القديمة سواء كان لذاتها او لا لذاتها او لامر غيرها

عن الموجب التام وتخصيصه اثره بوقت دون وقت وهما محالان
كما سبق وايض مستلزم لايجاب الفاعل المتصف بها فان ارادته
اذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين في وقت خاص على وجه خاص
يجب صدور هذا الطرف ولا يصح صدور الطرف الاخر بدلا منه
عن الفاعل البتة وما تشبث القوم به في الخلاص عن هذا الاشكال
من التزام مكابرة هي ان الوجوب بالارادة والاختيار لا ينافي
الاختيار انما هو كتشبث الغريق بالحشيش وقد انصف السيد
الشريف في شرح المواقف وصرح بان هذا الوجوب انما لا ينافي
القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا القدرة بمعنى
صحة الفعل والترك كما هو مطلوب المتكلمين وايضا انصف شارح
الصحائف حيث ذكر في بحث الارادة بعد حكاية انها متعلقة
بذاتها بالمراد في الوقت الخاص ان اهل السنة ما ذكروا ههنا
دافعا الشبهة صيرورة المختار موجبا انتهى ثم العجب ان بعضهم
كصاحب المواقف التزم مثل هذا التعلق الذاتي في القدرة
ايضا لجواب الفلاسفة عن شبهتهم المشهورة في الايجاب حيث
قالوا تعلق القدرة باحد الضدين اما لذاتها فيستغني الممكن
عن المرجح واما لا لذاتها فيحتاج الى مرجح ويلزم التسلسل فقال
والجواب ان تعلقها لذاتها فلا يلزم الا ترجيح القادر احد مقدوريه
بلا مرجح لا ترجح الممكن في حد ذاته من غير المرجح ولا يخفى انه مع

كلام على صاحب المواقف في التزام التعلق الذاتي في القدرة في جواب شبهة الايجاب

كونه منافيا لمفهوم القدرة على ما اعتبروا فيه من تساويها بالنسبة
الى الطرفين لا يتم على ذلك اثبات الارادة فانه مبنى على ان القدرة
لا تصلح للتخصيص بناء على اعتبار ذلك التساوي فيها فلا بد
معها من شى اخر فلو جاز ان يتعلق القدرة لذاتها الى احد
طرفي المقدور لاستغنى بها عن اثبات شى اخر مسمى بالارادة
والتفتازاني في شرح المقاصد كانه تفطن بشى من المفسدتين
فاختار في جواب الشبهة منع انه لو افتقر تعلق القدرة الى مرجح
لزم التسلسل مستندا بجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي
يتعلق باحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد الرغيفين
والهارب احد الطريقين ثم قال ولا يخفى ان هذا اولى مما
في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة يتعلق لذاتها انتهى ومع
ذلك فيه ما فيه فتذكر ولما ابطل كون حدوث التعلق لذاته
او لذات الارادة بقى الاحتمال الثالث وهو ان يكون لامر غيرها
فهذا الامر لا يخلو من ان يكون قديما كذات الواجب او بعض
صفاته او امرا حادثا سواء كان تعلقا اخر او غيره والاول
باطل بلزوم التخلف وما شابهه كما مر والثاني مستلزم للتسلسل
في التعلقات او ما شابهها بمثل ما اعترفوا به في بيان بطلان
حدوث الارادة فان قلت يمكن اختيار كل من الشقين ودفع
مفسدة التخلف بمثل ما يحتج به ربط الحادث بالقديم ومفسدة

اشارة الى ابطال جواب شارح المقاصد عن الشبهة

قال م

التسلسل بمثل ما تمسكتم به في جواز حدوث الارادة قلنا حاصلهما
يرجع الى تجويز ان يحدث من الفاعل المختار بلا حظة الداعي
موجود حقيقي معين في وقت معين فيتبعه حدوث موجود
اخر رابطي كالارادة فالمؤثر فيهما هو الفاعل والمرجح هو الداعي
والفرق ان الاول لا يتصور صدوره عن مؤثره الا مع حدوث
ارادة دون الثاني فانه يجوز ان يصدر بمحض التبعية والتجويز
المذكور على الوجه المذكور يبطل الاحتياج الى الارادة القديمة
كما مر وكل قديم غير محتاج اليه منفي اتفاقا فيتم ما
قصدناه من الالزام وما توهم بعضهم في امثال هذا المقام
من ان التسلسل في التعلقات جائز لانها امور اعتبارية مردود
بان عدم كونها موجودة في الخارج لا يستلزم انقطاع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار بل يتوقف وجود المراد على تحقق جميعها
فيجري فيه براهين ابطال التسلسل باعتبار حصولها في الموصوف
بها على سبيل الترتيب وايضا ما ذكر بعضهم من ان تعلق الارادة
امر عدمي لا يحتاج الى مؤثر لتخصيصه كلام لا محصل له مع بداهة
ان كل حادث وجوديا او عدميا محتاج الى امر يخصصه بوقت
حدوثه ثم ان شارح الصحائف من الاشاعرة بعد ما لم يرتض
ما التزمه القوم في هذا المقام من حدوث تعلق الارادة القديمة
لما راى ان التعلق لازم للارادة وان الارادة القديمة بدون المراد

ابطال لما توهم من جواز التسلسل في تعلقات الارادة

كلام شارح الصحائف في تعلق الارادة

محال ولم يجتري على ان ينفي قدم الارادة حذرا من ان يرتكب احداث

بدعة في الملة الاشعرية ارتبك في سفسطة دهرية فقال ان كل

ارادة متعلقة بزمانها سرمدية لا يزول عنها ابدا وانما يكون

الزوال لمن هو في الزمان اذ بعد الايجاد لا يبقى له في زمانه الذي

هو فيه ارادة وهذا على الله محال فافهم هذا السر انتهى وبطلانه

معلوم لكل عاقل لم يتعد طور العقل فيحكم ببديهة العقل بان

ارادة الله تعالى بوقوع طوفان نوح عم وغرق فرعون غير متعلقة

بهما الان وان كونه تعالى غير زماني بمعنى انه لا يعتريه ما يعتري

المخلوقات الزمانية من التغيرات والاختلافات لا يعني ان

افعاله لا يجوز ان يكون مقارنا لحدود الزمان فلا يجري فيها

التقدم والتاخر فانه مع كونه غير معقول ابطال لما يترتب

عليه حقية الشرايع واحكامها الضرورية كما لا يخفى على المتامل

فان قلت قدم في تصوير الارادة بمعنى العزم له تعالى انها عبارة

عن بعض افعاله المفضية بتوسط الاسباب الى المراد بالتدريج

فيجري فيها ايضا مثل التعجب المذكور فان خلق بحر غرق فيه فرعون

مع ابقائه بعده مثلا اذا فرض انه ارادة لوقوع غرقه مستلزم لبقاء

ارادة غرقه الى الان بل الى اخر الزمان وهو سفسطة قلنا خلق

البحر المذكور كما انه يمكن ان يكون ارادة لغرق فرعون يمكن ان يكون

ارادة لامور اخرى ايضا الى اخر الزمان بحيثيات واعتبارات

دفع توهم جريان بقاء الارادة الحتمية على قياس العزمية

مختلفة معلومة له تعالى ويكون في نفسه ايضا مصلحة فبقاؤه

لكونه موافقا لمصالح اخر لا ينافي انتفاءه من حيث انه ارادة

للغرق المذكور مع جواز انضمامه الى امور اخرى بها شطرا او شرطا

بالنسبة الى المرادات فان الحوادث شريعة التغيرات فتصير

بكل تغير شيئا اخر له مقتضى اخر على ان الكلام ههنا في الارادة

بمعنى الحتم على ما هو المتبادر المتعارف المفهوم لكل احد و

الارادة بمعنى العزم نوع آخر مغائر لها في الحقيقة والاحكام

مسمى باسمها لنوع مشاركة ومناسبة بينهما فلا يقاس احديهما

على الاخرى فتدبر المبحث الرابع اطبق المحققون المقتفون لاثار

اهل البيت عليهم السلم على ان ارادة الله تعالى حادثة مطلقا

وان كانت على بعض معانيها مقدمة على زمان وقوع المراد

حتى ان الشيخين الجليلين محمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن

علي بن بابويه القمي وضعا في كتابيهما الكافي والتوحيد بابا على

حدة لذلك جمعا فيه الاحاديث الواردة عنهم عليهم السلم في انها من

صفات الفعل وانها حادثة كالرضا والغضب وساير صفات

الافعال وانها ليست من قبيل صفات الذات كالعلم والقدرة

والسمع والبصر وقد مر ذكر بعضها بالتقريبات ومن جملتها ما روي

في كتاب التوحيد عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلم

قال المشية محدثة وما روي فيه ايضا عن سليمان بن جعفر الجعفري

اثبات حدوث ارادته تعالى بنص ائمة الهدى ع
على مذهب الامامية رضوان الله عليهم

انه قال قال الرضا عليه السلم المشية والارادة من صفات الافعال
فمن زعم ان الله لم يزل شائيا مريدا فليس بموحد الحديث ووجه
كون الاعتقاد به كفرا ظاهر بينا على ظهور الملازمة بينه وبين
القول بقديم موجود سوى الله تعالى اذ لو اغمضنا عن استلزامه
للقول بوجودها مع القدم بنا على الاجماع المركب الشائع بين
المسلمين قبل ظهور قول المعتزله بعينيتها للذات لكان استلزامه
للقول بقدم المراد من جهة عدم جواز التخلف بين ارادته بهذا
المعنى وبين مراده على ما مر بينا عند كل منصف بالعقل والنقل
وان تكلف بعض الناس في نفيه بمجرد اللسان فان فرض خفا
الملازمة بل بطلان اللازم على احد في الواقع بدون مكابرة
وخصوصا مع بذل الجهد فهو معدود في جملة من لا يتم عليه
الحجة في بعض الاصول بلا تقصيره فهو مستثنى عقلي او نقلي عن
ذلك الحكم الكلي المبني على الغالب فلا يقدح فيه وبالجملة حدوثها
من ضروريات مذهب الامامية وقد بينا فيما سبق وجه صحته
وعدم لزوم شي مما توهم القائلون بقدمها من التسلسل او قيام
الحادث بذاته تعالى ونزيده بيانا هنا بان العقلاء اتفقوا على
جواز تجدد الاضافات له تعالى كالمحدثية والرازقية كما صرح به
في الكتب الكلامية وحقيقة الارادة كما بينا اما محض اضافة
وتعلق من المريد بالمراد او امر موافق له في الحكم لكونها رابطية غير

موجودة في نفسها فلا مانع من اتصافه تعالى بها لا عقلا
ولا نقلا بل يؤيده النقل الشائع عن المعصومين صلوات الله
عليهم اجمعين ولما كانت تبعية حدوثها لحدوث المراد من
الفاعل المختار امرا معلوما بادنى تامل يتبين عدم احتياجها
الى ارادة اخرى ايضا فان ما يتوقف لا يجوز العقل صدوره
عن المختار بدونها انما هو المراد المقصود بالذات لا ما يتبعه
من الموجودات الرابطية فبذلك تبين ان له تعالى بالنسبة
الى كل مراد له ارادة تحدث عند حدوثه وتنعدم بعده فلما
كان حدوث كل شي اينا على ما تقرر في محله تكون ارادته ايضا
كذلك فلا يكون لشي منها بقاء الا على تقدير ان يكون الممكنات
محتاجة في بقائها ايضا الى ابقائه تعالى اياها على ما هو
المشهور فيحتاج الى ارادة لهذا الابقاء فيجري فيها نحو امتداد
منطبق على امتداد بقاء المراد فيختلف حالها باختلاف احوال
المراد هذا وقد نقل عن بعض المتكلمين غير الامامية ايضا
القول بحدوث ارادته تعالى ولكن لما لم يحققوا حقيقتها على
وجهها اضطربوا والتزموا معه امورا منكرة منهم الجبائيان
وعبد الجبار بل العلاف ايضا من افاضل قدماء المعتزلة على
ما يحكى قالوا انه تعالى مريد بارادة حادثة موجودة لا في محل
حذرا من ان لو اثبتوا لها محلا مع وجودها لكان اما ذاته تعالى

الارادة

فيلزم كونه تعم محلا لحادث موجود واما فات المراد فلا يجوز
تقدمهما عليه مع انهما عندهم كما ستعرف عبارة عن خلق المراد
والخلق عبارة عن قول كلا فى محل وتقدمه على المراد ظاهر فلزمهم
القول بقيامهما لذاتهما مع كونهما عرضا واورد عليهم ايضا
ان نسبتها حينئذ الى جميع الذوات على السوية فليس كونه تعـ
مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وقال صاحب المواقف
فكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض
يحصل الفيض وذكر الشارح هنا اولا توجيها له منقولا عن
المصنف هو ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون صفة
وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة
بالممكن الذي يحدث فى المادة وذلك لان المعد يخصص وقوع
المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد
منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة
بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها ثم اورد عليه ان
فيه بعد الاثر خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة
القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها
المتعاقبة الى غير النهاية ثم قال والاظهر ان يقال وجه الاخذ
انهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهو ان مخصص الحادث بوقته
يجب ان يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح

ولما اعتقدوا ان مخصص الحوادث ارادته حكموا بحدوثها ولما
لم يجوزوا قيام الحوادث بذاته تعـ التجاوا الى انها قائمة بذاتها
انتهى فتامل وتدبر ومنهم الكرامية التزموا حدوثها مع القول بحدوثها
وقيامها بذاته وجودها فى نفسها ايضا بناء على توهم ان
الوجود لغيره يستلزم الوجود فى نفسه فلم يسلموا بطلان قيام
الحادث الموجود كذلك به تعـ وقدحوا فى البراهين المشهورة
بين المتكلمين على هذا المطلب وتحاشوا عن اجماع العقلاء
ما خلا المجوس القائل بجواز قيام الصفات الكمالية الحادثة
به تعـ بل ادعوا موافقة اكثر العقلاء فى الحقيقة وان انكروه
باللسان قالوا ان الجبائية وان ذهبوا الى ان الارادة والكراهة
حادثتان لا فى محل ولكنهم اعترفوا بحدوث المريدية والكارهية
فى ذاته كالسامعية والمبصرية الحادثتين بحدوث المسموع
والمبصر وان ابا الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وكل منهما عدم
بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة اثبتوا عروض المعية
والقبلية المتجددتين لذاته تعـ مع قولهم بوجود الاضافات
وجوابهم عن هذه الدعوى ان كلا من هؤلاء انما اثبت نوعا
من الاضافة الغير الموجودة فى الخارج عندهم حتى الفلاسفة
فان المعية والقبلية غير موجودتين فى الخارج عندهم وان ادعوا

وجود اكثر الاضافات وبالجملة هذا الخلاف بينهم وبين غيرهم
خلاف مشهور ولتحقيقه على التفصيل مقام آخر ثم ان الشهرستاني
فى كتاب الملل والنحل ذكر عن اعيان المعتزلة اقوالا قريبة من
بعض الوجوه مما نحن فيه مخالفة لما نقله المتاخرون عنهم
فانه نقل عن العلاف فى الثانية من قواعده التى انفرد بها عن
اصحابه انه اثبت ارادات لا محل لها يكون البارى تعالى مريدا
بها وقال هو اول من احدث هذه المقالة وتابعه عليها المتاخرون
ثم فى التاسعة منها برواية الكعبي عنه انه قال ارادة الله غير
المراد فارادته لما خلق هي خلق له وخلقه للشئ عنده غير الشئ
بل الخلق عنده قول لا فى محل ولا يخفى ان هذه الرواية انما
هي تفصيل القول الاول فلا مخالفة بينهما فى المعنى كما يفهم من
سياق كلام الشهرستاني وكذا نقل عن النظام ان البارى تعالى
ليس موصوفا بها على الحقيقه فاذا وصف بها شرعا فى افعاله
فالمراد بذلك انه خالقها ومنشئها على حسب ما علم واذا وصف
بكونه مريدا لافعال العباد فالمعنى انه امر بها ولا يوافق كلا ينافى
هذا القول من النظام ولا شئ مما نقل من العلاف فى الارادة
ما مر من كونها فيه تعالى عين الداعي كما نسب اليهما شارح المواقف
ومن تبعه فى مبحث الارادة مع انه نسب الى العلاف فى ذكر تفصيل
مقالات المعتزلة القول بارادات لا محل لها مثل ما نقله الشهرستاني

عنه وصرح بانه هو الاصل فى هذا المذهب وتبعه فيه غيره وكذا
نقل الشهرستاني عن الكعبي انه انفرد عن استاده ابى الحسن بن
ابى عمرو الخياط بمسائل وعد منها ان ارادة البارى تعالى ليست
صفة قائمة بذاته ولا هو مريد لذاته ولا ارادته حادثة فى محل او لا
بل اذا اطلق عليه انه مريد فمعناه انه عالم قادر غير مكره فى فعله
واذا قيل انه مريد لافعاله فالمراد انه خالق لها على وفق علمه
واذا قيل هو مريد لافعال عباده فالمراد انه آمر بها ونسب صاحب
المواقف هذا القول الى الخياط ونقل عن الكعبي انها فى فعله
تعالى العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به واين هذا
من ذاك فمذهب الكعبي على ما نقل عنه الشهرستاني شبيه بما نقله
برواية الكعبي ايضا عن بشر بن المعتمر افضل علماء المعتزلة ان
ارادة الله تعالى فعل من افعاله وهي على وجهين صفة ذات
وصفة فعل فاما صفة الذات فهو جل وعز لم يزل مريدا لجميع
افعاله ولجميع طاعات عباده فانه حكيم ولا يجوز ان يعلم الحكيم
صلاحا وخيرا ولا يريد واما صفة الفعل فان اراد بها فعل نفسه
فى حال احداثه فهى خلق له وهي قبل الخلق لان ما به يكون الشئ
لا يجوز ان يكون معه وان اراد بها فعل عباده فهى الامر به انتهى
اذ حاصلها بعد التنقيح يرجع الى انها تطلق على ثلثة اوجه من
جملتها ان لا يلاحظ فيها خصوص فعل الا ان بشرا اطلق عليها

بهذا الاعتبار صفة الذات دون الكعبي فانه ارجعها حينئذ
الى كونه غير مغلوب على طبق ما نقل القوم عن حسين النجار انه ذهب
في احد قوليه الى انها فيه تعالى عبارة عن كونه غير مقهور ولا مغلوب
واعترض عليه الفخر الرازي بانه يلزم ان يكون الجماد والنائم
مريدا واصلحه التفتازاني في شرح المقاصد بان الكلام في ارادته
تعالى فتامل واما القول الاخر للنجار فهو ما ذكره الفخر الرازي
في الاربعين في كلام لضبط الاحتمالات وشرح الاقوال الخمسة
من الناس بحيث من الحصر هي قولا النجار واقوال الاشاعرة والكرامية
والجبائية وهو ان الارادة معللة بذاته تعالى وذلك لانه قال انه
مريد لذاته ثم ابطله في جملة ابطال كل واحد منها سوى قول
الاشاعرة بقوله واما قول من قال كونه مريدا هو نفس ذاته فهو ايضا
باطل لانه لما دل الدليل على استناد هذا العالم الى موجود واجب
الوجود لذاته فقد علمنا ذاته وبعد ما علمنا كونه مريدا او المعلوم
غير ما هو غير معلوم انتهى ولا يخفى ما فيه فانه ناش من عدم تحقيق
معنى العينية والحق في ابطاله ما سبق في ابطال مطلق قدمها ولكنه
مر على مذاق الاشاعرة وقد وقع في هذا المقام عن صاحب
المواقف شيء مردد بين الخبط وتعمد الكذب وما شابههما هو انه
نقل هذا الضابط عنه في خاتمة مبحث الارادة مصدرا بقوله
قال الامام الخ فاضاف اولا الى الاقوال الخمسة قولا سادسا نسبه

وذكر ما وقع لصاحب المواقف في ضبط المذاهب المختلفة في
الارادة

الى ضرار وهو ان ارادته تعالى نفس ذاته ونقل القول الاخر عن النجار
بعنوان انها معللة بذاته ثم اورد ما ابطل به الامام هذا القول
من النجار في ابطال قول ضرار وسكت عن ابطال القول المذكور
ولم يتوجه اليه اصلا فادخل مذهبا اخر في جملة ضابط منقول
عن شخص بدون اشعار ثم الفرق بين كون الارادة نفس ذاته
وكونها لذاته مع انه كلام شائع بين القائلين بالعينية للتعبير
عنها ثم تخصيص ما ذكر في ابطال مذهب خاص من المنقول
~~بابطال مذهب خاص من المنقول~~ بابطال مذهب اخر لا اثر له
فيه ثم عدم التعرض لابطال هذا المذهب المنقول اصلا لا
توجيه له من سبيل العادة الا ما ذكرنا فافهم **المبحث الخامس** المتكلمون
من المعتزلة والاشاعرة بعد اتفاقهم على ان الارادة مغائرة
للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لظهور ان
الانسان قد يريد شرب دواء ولا يشتهيه لكراهته وقد يشتهي
طعاما لذيذا ولا يريده لظنه بضرره وعلى انها مغائرة للتمني
فانه قد يتمنى المحال ولا يريده اختلفوا فذهب كثير من المعتزلة
الى ان حقيقة الارادة في المخلوق ايضا هي الداعي الا ان الداعي
فيه اعم من العلم بالنفع والاعتقاد والظن به ويسمى فيه ايضا كثيرا
بالداعية وذهب جمع منهم الى انها فيه ميل يتبع تلك الداعية وذهب
الاشاعرة الى انها مطلقا صفة موجودة مخصصة بذاتها لاحد

ذكر الاختلاف في تعريف حقيقة ارادة العبد
وبيان ما يتوجه على كل منهم

طرفي المقدور بالوقوع فالطائفة الاولى صوروا عقيدتهم بان
نسبة قدرة الانسان مثلا الى طرفي الفعل والترك على السوية
فاذا انضم اليها تلك الداعيه حصل الرجحان المطلوب فصدر
الراجح عن الفاعل بدون احتياج الى شئ اخر فتكون هي الارادة
والطائفة الثانية بانا نجد من انفسنا بعد حصول تلك
الداعية ميلا مغائرا لها مرتبا عليها ضرورة لا يصدر الفعل
عنا بدون حصوله وان كانت الداعية حاصلة والطائفة
الثالثة بانا قد نعلم ان الارادة حاصله بدون شئ من الداعية
والميل الذي يتبعه فلا يصح تفسيرها باحدهما وذلك لان الهارب
من السبع اذا عن له طريقان متساويان الى مطلوبه الذي هو
النجاة منه يختار احدهما المستلزم له على الاخر بالارادة بدون
داع باعث لخصوصه من اعتقاد نفع مختص مثلا او ميل تابع
له وكذلك العطشان بالنسبة الى قدحين متساويين والجائع
الى رغيفين كذلك ثم ان الطائفة الاولى ردت على الثانية
بانا لا ندعي ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول
هي اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى
احدهما بلا ممانعة مانع من تعب ومعارضة والميل الذي ذكرتموه
انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر
التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد على قياس الشوق الى المحبوب

فانه يحصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له هكذا ذكره
شارح المواقف على طبق تلخيص المحصل ويمكن ايضا ان يقال في
الرد عليهم ان حقيقة الارادة غير مختلفة باختلاف المريدين
لظهور انها معنى واحد يحمل المشتق منه على الواجب تعالى وعلى
المخلوقين بمعنى واحد كسائر الصفات على ما تقرر في محله فتكون
مشتركة معنوية بينهما لا تفاوت لها فيهما الا باعتبار اختلاف
مصداقيها فانه كما ان تصوره لا مصداق لحصولها في الواجب تعالى
من الموجودات بعد ذاته المقدسة الا المراد لا غير بخلاف المخلوقين
اذ حصولها فيهم محتاج الى امور موجودة اخرى فعلى هذا لا
يتصور ان يكون حقيقة الارادة في اي مريد كان عبارة عن الميل
المستحيل في حق الواجب تعالى اتفاقا بل يجب ان يكون عبارة
عن شئ قابل للشركة المعنوية في الجميع فتدبر والطائفتان اتفقتا
على رد الثالثة بان الطرفين في الامثلة المذكورة وان كانا
متساويين بحسب الظاهر ولكن يحكم بديهة العقل بانه ما لم
يترجح احدهما على الاخر عند الفاعل بملاحظة نفع مخصوص ولم
يستشعر به لم يختره وان لم يحصل له الشعور بالشعور بالمرجح
وفرض التساوي من جميع الوجوه عنده لا يستلزم الوقوع وبالجملة
قام بتقريب النزاع في حقيقة الارادة بين متاخري المعتزلة وبين
الاشاعرة ومن وافقهم كمتقدمي المعتزلة نزاع اخر في جواز الترجيح

بيان التعميم للمصيبين بانهو التشوق في حقيقة
الارادة فتصير بانهو الشوق في هذا المقام

بلا مرجح وامتناعه والتحقيق ان جمهور تلك الطوائف لم يصيبوا
فی شیء من النزاعین ما هو الصواب فيه اما فی الاول فلما مر من ان
الارادة مطلقا امر غير موجود فی نفسه لئلا يلزم احتياجه الى
ارادة اخرى واقتضاء كل من هذه المذاهب كونها عرضا موجودا
من الكيفيات النفسانية ظاهر وايضا لا شك فی انه يتوجه
المدح والذم من العقلاء على ارادة الحسن وارادة القبيح فيجب ان
يكون من فعل المريد مع ان الداعی والميل وكذا ما ادعته الاشاعرة
من صفة اخرى موجودة فی نفسها يجب ان يكون من فعل الله تعالى
فی العبد اتفاقا وايضا ما مر من المحاورات والاستعمالات الدالة
على مغايرة العلم والارادة بحسب وجدان العقلاء يجری نظيره
فی الميل ايضا فان الميل يتعدى الى مفعوله بالى والارادة بنفسها
او باللام المقوية فيظهر انها امر غير الداعی والميل كما توهم اهل المذهبين
الاولين وايضا يلزم على كل من هذه المذاهب ان يكون العبد
مجبورا فی سائر افعاله الارادية سواء فرضت هذه الارادات
مخلوقة للعبد او لله تعالى فيه فانها على التقديرين انما يجب ان
تكون متعلقة بطرف واحد من الفعل والترك دون مقابله
بديهة واتفاقا كيف ولو فرض تعلقها بكل من الطرفين يجب
ان يكون وقوع احدهما من الفاعل اتفاقيا او ان يكون التخصيص
مستندا الى غير الارادة واذا كانت متعلقة بطرف واحد فحسب

فلا يصح صدور الطرف الاخر عن الفاعل بالاختيار لئلا يلزم وقوع
فعل اختياری عنه بدون الارادة مع تلازمهما فيلزم عدم الاختيار
وخلاف الفرض واذا لم يصح الطرف الاخر فوجب صدور طرف
واحد فقد لزم الجبر ولا ينفع فيه ان يقال الوجوب بالاختيار و
الارادة لا ينافی الاختيار كما مر مرارا وكانه لظهور ذلك اعترفت
الفلاسفة على ما نقل عنهم بعد قولهم بوجوب صدور الفعل
عن القدرة وسائر الاسباب المخلوقة له تعالى فی العباد بانهم
موجبون فی افعالهم ولعل من نقل عنه من المتكلمين كالنظام
والعلاف وجعفر بن حرب وجماعة من قدماء معتزلة البصرة
ان ارادة المخلوق ايضا لافعال نفسه تكون موجبة للمراد اذا كانت
قصدا الى الفعل وهو ما نجده من انفسنا حال ايجادنا للفعل
لا عزما عليه فانه قد يتقدم على المراد فلا يتصور ايجابه نظرا الى
ان الارادة قد تنتهی الى وقوع فعل المراد بلا فتور وقد لا تنتهی
بل تنفسخ وتنقلب الى التعلق بضده فسماها بكل اعتبار اسما
يناسبه وحكم بان الاولى موجبة لعدم صحة وقوع خلاف مقتضاها
فرضا دون الثانية فلا يلزم عليه القول بارادتين احديهما متقدمة
غير موجبة والاخرى مقارنة موجبة كما صرح به فی شرح المواقف
وغيره فانه بعيد جدا هذا هو الكلام فی النزاع الاول واما فی
النزاع الثانی وهو الترجيح بلا مرجح فلان ما ذهب اليه الاشاعرة

بان يكون الحكم على الفاعل بحيث يجوز الترجيح بلا مرجح وبالجملة لم يصيبوا حق المقام فيه بناء على تحقيق فيه

وقدماء المعتزله من جوازه فهو بديهي البطلان عند المحققين وما
ذهب اليه متاخروا المعتزله ومن تبعهم من استحالته وان كان
حقا لكنهم بما ادعوه كلهم سوى محمود الخوارزمي ومن تبعه منهم
من وجوب احد الطرفين وجوبا سابقا بالنسبة الى المرجح المذكور
لزمهم ان يحكموا بامتناع وقوع شيء منهما اذا فرض في كل منهما
اذا فرض في كل منهما داع مختص مساو لما في الطرف الاخر في
القوة والضعف لئلا ينافي تجويزه تعيين طرف ولحوقه للوقوع
وجوبا وكذا باستحالة وقوع الطرف الضعيف اذا فرض داعيا
هما مختلفين قوة وضعفا بطريق اولى فلزمهم ان يلحقوا بما
لا مرجح من داع مخصوص في شيء من طرفيه فرضا كالامثلة
المشهورة مثل هاتين الصورتين ايضا في حكم الاستحالة او
ان ياخذوا في مفهوم المرجح معنى القوة والغلبة والحق في هذا
المقام ما اختاره الاستاد دام ظله في حواشي العدة وهو انه
لا بد ان يكون في كل من الطرفين داع مختص به مرجح لايقاع
الفاعل المختار اياه ولا يجوز خلو طرف عنه اقل ما في الباب
خيرية الوجود في طرف الفعل واصالة العدم في مقابله فيجوز
للمختار في كل صورة ان يختار ايا من الطرفين باعتبار ما فيه
من الداعي المختص سواء فرض الداعيان متساويين في القوة
والضعف او مختلفين فيهما حتى انه لا يمتنع ان يرجح المختار

[illegible]

طرفا

طرفا بالداعي الضعيف مع وجود القوي في مقابله وليس هذا
بترجيح المرجوح مطلقا بل هو ترجيح مرجوح من جهة راجح من جهة
اخرى باعتبار الرجحان المذكور وهو جائز بل واقع كما في الحبلى
الفاسق والشديد المرض العز المحتمي انما المحال بديهة اختيار
المختار الطرف الخالي من الداعي المختص والسر في وجوب اشتمال
كل من الطرفين في الافعال الاختيارية على الداعي المذكور
وجوب صحة وقوع كل منهما من المختار ليصح الاختيار مع ما
يحكم به العقل ضرورة من امتناع وقوع شيء منهما من بدون
الداعي المذكور وقد نقل الشهرستاني في كتاب الملل والنحل
عن النظام انه قال لا بد من وجود خاطرين يامر احدهما با
لفعل والاخر بالترك حتى يصح الاختيار انتهى وهو موافق لهذا
التحقيق ان لم ينضم اليه القول بالوجوب كما مر واذا حفظت
هذا الاصل على هذا الموجب انفتح لك باب دفع كثير من الشبه
المشهورة المبنية على عدم فهم معنى الترجيح بلا مرجح فتدبر وليعلم
ان القائلين باستحالة الترجيح بلا مرجح وكذا القائلين بجوازه
كل منهما يدعي الضرورة في مطلوبه ويعد المخالف مكابرا وما يزيد
على ذلك عن الفاضل الدواني في حاشيته القديمة على شرح التجريد
بين استحالته بقوله لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الاخر
ان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا

ذكر ما قال الفاضل الدواني في بيان
استحالة الترجيح بلا مرجح مع ما يتوجه اليه

وان كان لتعلق الارادة بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات
الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ترجحت على ما ينافيها
من دون مرجح فتامل انتهى واورد عليه الاستاد دام ظله في حواشي
العدة بعد تمهيد ان معنى الترجيح بلا مرجح تخصيص القادر احد
مقدوريه بالوقوع بدون داع مخصص ومعنى الترجح بلا مرجح المستحيل
بديهة واتفاقا وجود الممكن بلا فاعل انه ان اراد بالمرجح في قوله
ان كان لا لمرجح الفاعل فنختار شقا ثالثا ونقول لا نسلم
ان المرجح لتعلق الارادة بذلك التعلق بل مرجحه فاعل المراد بدون
تاثير عليحده في تعلق الارادة فان التاثير في تعلق الارادة نفس
التاثير في المراد وان اراد بالمرجح الداعي فنختار الشق الاول
ونقول لا نسلم لزوم الترجح بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا فاعل
فان فاعل المراد فاعل لتعلق الارادة بتاثير واحد منسوب
الى المراد بالذات والى تعلق الارادة بالعرض ثم قال وقوله
فتامل كانه اشاره الى ان قوله ثم ان مجموع التعلقات الى آخره
محل تامل فان المرجح للمجموع مجموع ما قبل الاخير وهذا المجموع
ما قبل الاخير منه وهكذا الى غير النهاية فلا محذور الا التسلسل
انتهى ولا يخفى انه يمكن ان ينبه على استحالة الترجيح بلا مرجح
او يستدل عليها على تقدير تسليم عدم ضروريتها على ما ادعاه
المخالف بان يقال ترجيح احد الطرفين على الاخر فعل من افعال

تحرير تنبيها او دليلا للتنبيه على استحالة الترجيح بلا مرجح

الفاعل المختار فهو قد يحمد عليه وقد يلام وكل فعل كذلك يجوز
ان يقابل من العقلاء بقولهم لم فعلته بديهة ينتج ان الترجيح
المذكور يجوز ان يقابل بلم ومعلوم ايضا بديهة ان كل ما يجوز
فيه ذلك يكون معللا في نظر الفاعل المذكور بشيء فينتج ان الترجيح
المذكور معلل بشيء عنده وهذا هو المراد بالمرجح فانه بمعنى
الداعي المفسر بالعلم بالنفع او ما يشبهه كما مر فتدبر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون الشيء المعلل به الفعل هو الارادة قلنا قد
عرفت مما مر ان التعليل بها غير مقبول لجواز نقل الكلام اليها
فان السؤال بلم كما يجوز في الترجيح يجوز في الارادة بلا فرق
معتد به ويمكن ايضا ان يقال لو صح من المختار اختيار احد
الطرفين في وقت بلا مرجح اي بلا داع مخصص هو العلم بنفع فيه
او ما يجري مجراه لما صح منه وقوع الطرف الاخر في شيء من الاوقات
وهو بديهي البطلان بيان الملازمة انه لو جاز ذلك لكان اختصاص
الوقتين بما اختص به بمخصص بديهة واتفاقا فلا يخلو من انه
اما خصوص الفعل او خصوص الوقت او ذات الفاعل او ما عدا
العلم والارادة من صفاته او احدهما لظهور عدم امكان مدخلية
شيء آخر في التخصيص المذكور والاربعة المتقدمة باطلة بالاتفاق
واما الخامس فان كان علما فيستلزم الخلف مع المطلوب
وان كان ارادة فاما ان يكون مخصصة لذاتها فلا يصح معها وقوع

خلاف مقتضاها وهو الايجاب فيستلزم الخلف من جهة اخرى
واما ان يكون لغيرها ولا غير هناك يصلح لهذا التخصيص الا
العلم كما عرفت فيستلزم ايضا الخلف الموافق للمطلوب فان
قلت قد اشتهر ان وجوب الشيء بالارادة والاختيار لا ينافي
الاختيار فعلى ذلك لا يلزم من كون الارادة مخصصة لذاتها
خلاف ما ظهر من الاختيار قلنا قد مر ان ذلك الوجوب
لا ينافي القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل واما
منافاته للقدرة والاختيار المعتبر فيهما صحة الفعل والترك
كما هو المطلوب فبينة وانكارها مكابرة فتذكر ويمكن ايضا
ان يقال لا يمكن ان يتساوى فعل شيء مع تركه في الواقع بجميع
الاعتبارات بدون رجحان لاحدهما على الاخر اصلا وذلك
لانه مع قطع النظر عن اصالة العدم في جانب الترك ان تساوى
ما في الطرفين من جهات الرجحان فيترجح باعتبار انضمامها
جانب الترك وكذلك ان كان جانب الترك راجحا بالطريق
الاولى وان كان جانب الفعل راجحا فاي قدر فرض فيه من الرجحان
وان كان قليلا جدا لا يمكن ان يعارض اصالة العدم فانها
امر لا يعادل شيئا من وجوه رجحان الفعل بل يغلب عليه كل شيء
وهو ظاهر فمع انضمام تلك الاصالة الى جانب الترك يكون ايضا
جانب الفعل باقيا على رجحانه وقد بنى الاستاد دام ظله في حواشي

العدة على هذه المقدمة برهانا على نفي الاباحة العقلية فاذا
لم يمكن تساوي الطرفين بحسب الواقع لا يمكن ايضا عند العالم
بجميع جهاتهما كالواجب تعالى فيكون احد الطرفين في جميع
الصور راجحا على الاخر عنده ولا شبهة في انه مع ذلك يقع
منه الراجح البتة فيبطل ما توهمه الاشاعرة من جواز الترجيح
بلا مرجح عليه تعالى كما تمسكوا به في دفع شبهة مشهورة
قوية من الفلاسفة على قدم العالم واشار اليه المحقق الطوسي
في التجريد بقوله والمختار يرجح احد مقدوريه لا لامر عند
بعضهم بعد دفعها اولا بما اختاره من وجوه الدفع بقوله
واختص الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله اشعارا بان طوائف
المتكلمين مع اختلاف اصولهم يدفعها كل منهم باصله فلا
يتم على احد منهم مع كونها عند الفلاسفة معدودة فيما
لا مدفع له وقد توهم الشارح الجديد ان كلا من تينك العبارتين
اشارة الى دفع شبهة على حدة فيلزم على ذلك ان يكون المحقق
قدس سره قنع في دفع شبهة منهم بما يكون باطلا عنده بديهة
وهذا غير لائق بشانه فافهم وبالجملة اذا ثبتت استحالة
الترجيح بلا مرجح في الواجب تعالى ثبتت في غيره ايضا بالاجماع
المركب من العقلاء فانهم متفقون على عدم الفرق فيه بينهما
كما يظهر بالتتبع فيكون محالا مطلقا وهو المطلوب فان قلت

مدار جواز الترجيح بلا مرجح ليس على مساواة الفعل والترك بل من
صوره مساواة الفعلين المختلفين كما صوروه في الامثلة
المشهورة فلا بد من بيان بطلان مساواتهما ايضا حتى يتم
المقصود قلنا عدم جواز مساواة الفعل والترك مستلزم
لعدم جواز مساواة الفعلين المستلزم كل منهما لا محالة
لترك الاخر ايضا عند التامل مع ان اثبات عدم الجواز
في مادة خصوصا مادة الفعل والترك التي هي العمدة في حق
الواجب تعالى بعد انضمام الاجماع المركب اليه يكفي في اثبات
المقصود كما لا يخفى فتدبر **المبحث السادس** لا شك في ان الارادة
تقابل الكراهة والظاهر ان تقابلهما من باب التضاد الحقيقي
عند جميع الطوائف وقد صرح المحقق الطوسي في التجريد بانهما
نوعان من العلم فما مر من اختلافهم في حقيقة الارادة جار
في الكراهة ايضا فان من فسرها بالعلم بالنفع مثلا يفسر الكراهة
بالعلم بالضرر ومن فسرها بالميل التابع لهذا العلم يفسر الكراهة
بالانقباض الذي يتبع العلم بالضرر ومن فسرها بانها صفة
مغايرة لهما يفسر الكراهة بانها صفة اخرى مغايرة لمقابليهما
مقابلة لها ثم ان ههنا خلافا مشهورا في ان ارادة الشيء هل هي
عين كراهة ضده ام لا ذهب الاشعري الى الاول مستدلا بانها
لو كانت غيرها لكانت اما مثلها او ضدها او مخالفة لها لانحصار

ذكر اختلافهم في ان الارادة عين الكراهة ام لا وتحقيق ما هو الحق في هذا المقام

النسبة بين كل مفهومين في هذه الثلثة والكل باطل اما الاول
فلاستلزام كل منهما امتناع الاجتماع بينهما وظاهر انه ليس
كذلك واما الثالث فلان المخالفة كما في السواد والحلاوة
مثلا مستلزمة لجواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر
كالسواد مع المرارة والحلاوة مع البياض فيلزم جواز اجتماع
ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد
لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا يلزم
جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة
ضده وقد اجيب عنه في المشهور بالمنع والمعارضة اما المنع
فهو على ما حرره الشارح الجديد للتجريد انا لا نسلم ان اجتماع
كل من المتخالفين مع ضد الاخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر
واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم
اجتماع الضدين انتهى ولا يخفى ان حق العبارة ان يقول في
التمثيل كالعلم والقدرة للنوم فلا تغفل واما المعارضة فهي
ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر
فتنفك الارادة عن كراهة الضد فارادة الشيء لا يستلزم كراهة
ضده فضلا عن ان يكون نفسها وقد قيل في دفع هذه المعارضة
ان الشيخ الاشعري لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق

بل ادعي ان ارادة الشي عين كراهة ضده حال الشعور بالضد
وقال شارح المواقف ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام
مما لا يلتفت اليه انتهى والوجه اما انه تخصيص في دعوى مطلق
بلا اشعار من المدعي به بل بخلافه كما يدل عليه دليله وانما
الكلام معه لا مع المخصص واما انه لا يتم المقصود مع التزام
ذلك ايضا فان غاية ما يمكن ان يقال المراد ان ارادة الشي الذي
يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور به فيرد عليه ان
حقيقة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذلك ظاهر وبالجملة لم يثبت ان ارادة الشي عين كراهة ضده
كما ادعاه الاشعري بل ظهر تغايرهما فعلى هذا هل تكون الارادة
مستلزمة لكراهة الضد مطلقا او بشرط الشعور به او لا استلزام
ايضا بينهما اصلا واحتمال الاستلزام المطلق ظاهر البطلان
بناء على ما عرفت من جواز انفكاكها عنها في بعض الصور
ولم يذهب ايض اليه احد واما الاستلزام بشرط الشعور
بالضد فقد ذهب اليه الباقلاني والغزالي بناء على ان الضد
المشعور به لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو
محال واجيب بمنع كل من المقدمتين لجواز عدم تعلق شي
من الارادة والكراهة بالضد ولو كان الضد مشعورا به ولجواز
ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السواء او بتخيير

احدهما بحسب ما فيه من المصلحة وصاحب المواقف اكتفى بالمنع
الاخير ورده السيد الشريف في شرحه بانه انما يتاتى على تقدير
تفسير الارادة باعتقاد النفع او ما يتبعه واما اذا فسرت بصفة
مخصصة لاحد طرفي الفعل مقارنة له كما هو راي الاشاعرة
فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما انتهى ولا يخفى ان
حاصل المنع الاول وارد بعنوان المعارضة على الاشعري ايضا
فانه يدفع ما ادعاه من العينية والعجب ان القوم لم يتفطنوا به
مع ظهوره جدا واما الثاني فلا يرد عليه اذ يمكنه ان يرده عن
نفسه بمثل ما رد عن الباقلاني استظهارا لمذهبه في الارادة
وقد اشار اليه الشارح الجديد ثم ان المحقق الطوسي اختار
في تلخيص المحصل مذهب الباقلاني فقال الصواب ان يقال
ارادة الشي يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن بالضد وحكم في
التجريد بلزوم كل من الارادة والكراهة للاخرى مع تقابل المتعلقين
فقال الشارح لعل المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح
هذا المذهب يعني مذهب الباقلاني اذ لا شك ان ارادة الاتيان
بفعل تستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك بالبال وكذا ارادة الترك
تستلزم كراهية الاتيان اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس
في كليهما وذلك واضح عند العقل ثم قال ويندفع عنه المنع
الاول اعني قوله لجواز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة

وكذا تفطن القوم بما يرد على الاشعري
فيما ادعاه من العينية

فان هذا فى الضد جائز دون المقابل مقابلة السلب فى الايجاب
واما المنع الثانى فقد مر وجه دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة
دون المصنف حيث فسر الارادة باعتقاد النفع والكراهة باعتقاد
الضر انتهى ولا يخفى ما فيه فانه يمكن ان يندفع عن المصنف ايضا بل
عن جميع القائلين بان الارادة هى الداعى بناء على ما نقله من
تلخيص المحصل وغيره وحاصله انهم لم يريدوا به مطلق اعتقاد
النفع مثلا بل اعتقادا قويا من القادر التام القدرة مخصصا
لاحد الطرفين بل موجبا له بالوجوب السابق كما هو المذهب المقرر
للمصنف ومن وافقه فلا يتصور ان يتعلق الارادة بهذا المعنى
ايضا بكل من الطرفين كيف وفرض تعلقها بكل منهما مع كونها
موجبة مستلزم لوجوب وقوعهما جميعا وقد ظهر من هذا امكان
مثل هذا التوجيه من جانب القائلين بكونها هى الميل التابع للداعى
ايضا فيسقط هذا المنع عن جميعهم فليس بوجه اصلا المبحث السابع
قال السيد المرتضى قدس سره فى مسئلة له فى تكذيب المنجمين واحكامهم
انه لا خلاف بين المسلمين فى ارتفاع الحيوة عن الفلك وما
يشتمل عليهما من الكواكب وانها مسخرة مدبرة ومصرفة وذلك
معلوم من دين رسول الله صلى الله عليه وآله ضرورة انتهى ومعلوم
ان ما لا حيوة له لا يجوز ان يكون له ارادة باتفاق العقلاء فالقول
بثبوت الارادة للافلاك على ما هو المقرر بين الفلاسفة معارض

دعوى بعض من الشارح الجديد للتجريد عن المحقق الطوسى قدس سره

بيان نفى الارادة عن الافلاك

باجماع المسلمين وخلاصة شبهتهم على هذا المطلب ان الفلك جسم
متحرك فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لانها اما مستندة
الى خارج عن المتحرك ممتاز عنه فى الوضع والاشارة اولا والثانى
لا يخلو من ان يكون له شعور بما يصدر عنه من الحركة اولا فالاولى
هى القسرية والثانية الارادية والثالثة الطبيعية لا جائز ان
تكون حركة الافلاك طبيعية لان كل وضع يتركه المتحرك بها
بالاستدارة طالب الاخر يكون تركه عين التوجه اليه فيكون الهرب
عن الشئ عين طلبه وانه محال بديهة ولا جائز ان تكون قسرية
لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر وايضا
لو كانت قسرية لكانت على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها
فى الجهة والسرعة والبطوء وتوافقها فى المناطق والاقطار ولا
يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن ليست متشابهة
ولا متوافقة كما شهدت به الارصاد فتعين ان تكون ارادية
ولا يخفى انها مقدوحة من وجوه كثيرة منها امكان عدم تسليم
اصل الحركة فى الافلاك والذى عول عليه الرياضيون منهم من
المشاهدة انما يدل على حركات الكواكب وما ضموا اليها ليدل
على حركات الافلاك من امتناع الخرق والالتيام الموقوف على
عدم جواز الحركة المستقيمة فيها الملازم لتحدد الجهات قبلها لو سلم
فانما هو مخصوص بالمحدد ومع ذلك لا يثبت حركته لجواز استناد

ايرادات على دليل الفلاسفة على كون الافلاك متحركة بالارادة

الحركة اليومية الى بعض ما فى جوفها من العناصر او كله بان
يتحرك من المغرب الى المشرق مع جميع ما فيه باى وضع كان وكلا
يندفع هذا الاحتمال بما اوردوا فى دفع حركة الارض كما لا يخفى
واما ما اعتمد عليه الطبيعيون فى اثبات حركاتها موقوف
على مقدمات كثيرة اكثرها فى محل المنع كما تقرر فى محله ومنها
امكان منع عدم جواز الحركة الطبيعية عليها قولهم لان كل
وضع الخ ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندهم
لا يعاد بل غايته انها توجهت الى مثله واستحالته ممنوعة ولو
عللوا عدم جواز الطبيعية عليها بان المتحرك بالاستدارة يطلب
وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب
الشئ المعين وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوفه
على الشعور والارادة لا يمكن النقض بنقل حركة الحجر من علو
الى سفل بطبعه لان اية نقطة تفرض فى وسط المسافة يطلبها
الحجر بتلك الحركة ثم يتركها ولو دفعوا هذا النقض بان مطلوب
الحجر بالطبع هو الحصول فى الحيز الطبيعى لا النقاط المفروضة
لا يمكن الجواب بان مطلوب الفلك ايضا يجوز ان يكون نفس
الحركة لا الاوضاع ومنها امكان منع عدم جواز القسرية عليها
قولهم لان القسر انما يكون الخ ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطبيعية
استحالة القسر فانه عبارة عن تحريك مبدا خارجي اياها وهو لا

يتوقف

يتوقف على اقتضاء المتحرك خلافه بالطبع وما ذكروا من ان
العادم للميل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم ان تكون الحركة مع العائق
كهى لا معه مدفوع بوجوه مفصلة فى محلها ولنا على دليلهم
على هذه المقدمة نقض لطيف ذكرناه فى كحل الابصار وسنشير
اليه فى مبحث الاربعة المتناسبة من هذا الكتاب عن قريب على
انه لا يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون
هناك طبيعة تقتضى ميلا مخالفا لهذه الحركة لجواز ان تكون
تلك الحركات مخالفة لميول طبائعها واما ما ذكروه من وجوب
تشابهها على تقدير كونها قسرية فمبنى على انحصار القاسر
فى الافلاك وهو ايضا ممنوع ثم مع جميع ذلك يمكن المعارضة
معهم بوجه دقيق الزامي هو انهم نفوا الحركة الطبيعية عن الافلاك
وادعوا انها ارادية بناء على ان ترك وضع وطلب وضع اخر
مناف لاقتضاء الطبع بل من مقتضيات الارادة فلا يخلو من انهم
تحيلوا التلك الاوضاع المتجددة آنا فآنا ارادة قديمة ذات
تعلقات غير متناهية على طبق الاوضاع المذكورة او ارادات
متجددة كذلك وكل من الشقين مع كونه مستلزما للتسلسل
المحال بالبراهين التى تقررت فى محلها يمكن ابطاله يلزم بين كل
وضعين منها تسبب حوادث غير متناهية هي تلك التعلقات
او الارادات انحصار ما لا يتناهي بين الحاصرين وهو محال بديهة واتفاقا

معارضة مع الفلاسفة بوجه دقيق الزامي

تعريف الاربعة المتناسبة وما يتعلق بتفسير النسبة وتوضيح الاقسام

من جميع العقلاء «الاربعة المتناسبة» هي عبارة
عن اربعة اعداد او مقادير نسبة الاول منها الى الثاني كنسبة
الثالث الى الرابع فالمراد بالتناسب ههنا تشابه تينك
النسبتين ومعنى النسبة ههنا اينية احد المتجانسين منها
عند الاخر هذا على ما حرره المحقق الطوسي قدس سره ما في
نسخة الحجاج من مصادرات المقالة الخامسة من كتاب
اقليدس واما ما نقله من نسخة ثابت في تعريفها من انها
اضافة ما في القدر بين مقدارين متجانسين فلا يخلو من
حزازة اذ عدم توسط شئ بينهما صالح لمحلية النسبة المذكورة
يستلزم ان يرتكب لتصحيح الحمل على قيامها بكل منهما ثم لاستحالة
ذلك في شخص واحد يجب ان يحمل على قيام شخصين متماثلين
من نوع منها بهما فلا يوجد في صورة اختلاف طرفيها
كما هو المعتبر فيما نحن فيه او على قيام نوعين من جنس منها
بهما وهو في غاية البعد كما لا يخفى فلا يحسن اشتمال التعريفات
على امثال ذلك وان كان نظيره متعارفا في المحاورات ابتناء
على الاختصار وظهور المقصود فاحسن التعريفين هو الاول
توضيحه انا اذا قلنا مثلا نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة
الخمسة الى العشرة يكون حاصله ان النصفية الحاصلة للاثنين
بالنظر الى الاربعة مشابهة للحاصلة في الخمسة بالنظر الى العشرة

فاينة

فاينية الاثنين عند الاربعة هي كاينية الخمسة عند العشرة
وليست النصفية المذكورة كانها قائمة بالاثنين مثلا قائمة
بالاربعة ايضا بل القائمة بالاربعة هي الضعفية ثم انه اعتبر
تجانس المنسوب والمنسوب اليه لانه لو كانا من جنسين كما
اذا كان احدهما عددا والاخر خطا او احدهما خطا والاخر سطحا
او جسما لا يتصور الاينية المذكورة وذلك ظاهر ثم ان المقدار
لما انحصر في اجناس ثلثة هي الخط والسطح والجسم التعليمي على
ما هو المقرر تكون النسبة المذكورة باعتبار المنسوب والمنسوب
اليه المعتبر فيهما التجانس المذكور لا تخلو عن اربعة وجوه نسبة
عدد الى عدد او خط الى خط او سطح الى سطح او جسم الى جسم
لكن لما كان اعتبار التجانس انما هو في المنسوب والمنسوب اليه
لا في جميع الاربعة المذكورة فيمكن ان تكون نسبة عدد الى
عدد مشابهة لنسبة خط الى خط مثلا وهكذا ترتقي الاحتمالات
الى عشرة هي تشابه نسبة عددين مع عددين ومع خطين ومع
سطحين ومع جسمين ونسبة خطين ومع سطحين ومع جسمين خطين ومع م
ونسبة سطحين مع سطحين ومع جسمين ونسبة جسمين
مع جسمين وليعلم ان هذه الاقسام انما هي احتمالات تشابه
النسب القائمة ببعض تلك الكميات بالنظر الى بعض آخر
منها واما بعد ملاحظة ما ينطبق على احديهما من غيرها

كالحركة والزمان المنطبقتين على المسافة الموافقة للعدد
التابعة له على مذهب بعض في حقيقة المقادير كالقائلين
بتركبها من الاجزاء التي لا تتجزى والموافقة لغيره من المتصلات
التابعة له على مذهب اخرين فيها كما هو المشهور وايضا
بعد ملاحظة الوزن والقوام والميل وما شابهها من
الكيفيات التي يمكن ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري
في الحدود المنصورة في اقسام المقادير من النسب فتضاعف
الاحتمالات الى حد يشكل ضبطها خصوصا اذا انضم الى المجموع
صور اخرى حاصلة من ملاحظة بعض الخصوصيات كالتوالي
والتماثل في الواسطة وسيما اذا لوحظ في كل صورة اوضاعها
الممكنة كعكسها وابدالها وتركيبها وتفصيلها وقلبها وسنحيط
بما ينبغي الاطلاع عليه وعلى احكامه وملازماته من تلك
الجملة على ما يسنح به الخاطر بحسب الحال والمقام في ذيل المباحث
ان شاء الله تعالى **البحث الاول** استقر الاصطلاح على ان يسمى
كل من الاول والرابع بالحاشية والطرف وكل من الثاني
والثالث بالوسط والواسطة فاذا اتفق ان تكون نسبة الوسطين
اي نسبة الثاني الى الثالث ايضا كنسبة الاول الى الثاني كان
يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الثمانية الى الستة
عشر يقال لهذه الاربعة باعتبار هذه النسبة متوالية واذا

بيان الاصطلاحات المتعلقة بحدود الاربعة المتناسبة واوضاعها

اتفق ان يكون الثاني مثل الثالث كان يقال نسبة الاثنين
الى الاربعة كنسبة الاربعة الى الثمانية يقال لهذين الوسطين
المتماثلان ولهذه المقادير الثلثة المتناسبة وايضا اصطلحوا
على ان يسمى كل من الاول والثالث بالمقدم وكل من الثاني
والرابع بالتالي فاذا قلنا نسبة الخمسة الى الثلثة كنسبة العشرة
الى الستة يكون المقدم فيه كلا من الخمسة والعشرة والتالي
كلا من الثلثة والستة ثم انه يتصور في كل صورة منها ان
تعرض لنسبتها حالات مختلفة بحسب اختلاف اوضاع المقدم
والتالي من العكس والابدال وغيرهما موافقة لها في الصدق
والكذب بديهة او برهانا فعكس النسبة وخلافها هو ان يجعل
التالي مقدما والمقدم تاليا كان يقال في المثال نسبة
الثلثة الى الخمسة كنسبة الستة الى العشرة وابدال النسبة
هو ان ينسب المقدم الى المقدم والتالي الى التالي فيقال
فيه نسبة الخمسة الى العشرة كنسبة الثلثة الى الستة وتفصيل
النسبة هو ان ينسب فضل المقدم على التالي الى التالي فيقال
نسبة الاثنين الى الثلثة كنسبة الاربعة الى الستة وتركيب
النسبة هو ان ينسب مجموع المقدم والتالي الى التالي فيقال نسبة
الثمانية الى الثلثة كنسبة الستة عشر الى الستة وقلب النسبة هو ان
ينسب المقدم الى فضله على التالي فيقال نسبة الخمسة الى الاثنين

كنسبة العشرة الى الاربعة فهذا هو تغيير العكس والابدال و
التفصيل والتركيب والقلب وقد احتاجوا الى تميز هذه
الصور بعضها من بعض بالوصف والاسم لترتب بعض الاحكام
المطلوبة فى الهندسيات على تلك الخصوصيات فاستعمل
العكس فى الشكل الرابع والسادس من المقالة الخامسة من كتاب
اقليدس بلا بيان لاثباته ربنا، على انه غير محتاج الى البيان
لانه يتبين ببعض المصادرات والقلب فى الثامن عشر منها
بنا، على انه يتبين بعد بيان التفصيل والتركيب كما صرح به
المحقق هناك واما الابدال فقد برهن على اثباته فى المقالة
فى السادس عشر من الخامسة وفى الاعداد فى الثالث عشر
من السابعة واما التفصيل والتركيب فيهما فذكوران ايضا
فى بعض اشكال الخامسة والسابعة وليعلم انه يتصور فى
هذا المقام اوضاع اخر مسماة بالنظيرة والمنتظمة والمضطربة
وغيرها مذكورة فى كتاب اقليدس فلا نطول الكلام بذكرها
هنا لقلة الجدوى وانه يمكن ان يستنبط باستعانة ما استخرجوا
اوضاع غريبة لم يتعرضوا لها ولم يسموها باسم كما اذا عكس المبدل
فيقال فى المثال المذكور نسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الستة
الى الثلثة وكما اذا نسب مجموع المقدم والتالى الى المقدم فيقال
فى المثال نسبة الثمانية الى الخمسة كنسبة الستة عشر الى

العشرة ولكن الخوض فى امثال ذلك باستخراجها وترتيب خصوص
احكامها عليها مما لا طائل تحته الا تشحيذ الذهن وامتحان
الفكر وفى المطالب المهتم بها المحتاج اليها ما يغنى عن تلك
الخيالات البحث الثانى اعلم انه كما قد يتحقق التماثل فى الاربعة
بين الوسطين على ما مر ويسمى حينئذ بالثلثة المتناسبة قد
يتفق التماثل فيها بين الطرفين ايضا كما اذا قيل نسبة الاربعة
الى الاثنين كنسبة الثمانية الى الاربعة ولجوازها بين الصورتين
ذكروا ان اقل ما يقع فيه التناسب ثلثة حدود وذلك انما يكون
بتكرر حد واحد كما صرح به اقليدس فى مصادرات المقالة الخامسة
فالمراد بهذا الحد ما يحصل بتكرره تماثل الوسطين او الطرفين
اذ لا يفيد فائدة اذا وقع التماثل بين المقدم والتالى ووجهه
ظاهر فيجب كون كل من المقدمين اما اعظم من تاليه او اصغر
وايضا لا يتصور فيها التماثل بين المقدمين ولا بين التاليين
لظهور استلزام كل منهما التماثل بين الاخرين ايضا فيتحد
النسبتان ويرتفع التشابه بينهما المعتبر فى حقيقتها فيجب
ان يكون احد المقدمين اعظم او اصغر من الاخر وكذا فى التاليين
فيبقى احتمال التماثل فى الوسطين والطرفين كما ذكرنا ولكن على
سبيل منع الجمع ويمكن ارجاع كل صورة منهما الى الاخرى فمن بيان
حكم احديهما يظهر حكم الاخرى بالمقايسة فلو تماثل الوسطان

بيان انه تنوع على وقوع التماثل
بين حدود الاربعة المتناسبة

وتثلث الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول مع الوسط
ونسبة الوسط مع الاخير فان كان الاول نصف الوسط مثلا
يكون الوسط ايضا نصف الاخير فيكون الاول نصف نصف
الاخير اي ربعه وان كان الاول ثلث الوسط يكون الوسط
ايضا ثلث الاخير فيكون الاول ثلث ثلث الاخير اي تسعه وهكذا
ولو لم يتماثلا وتربع الحدود يكون التشابه بين نسبة الاول
مع اول الوسطين ونسبة ثانيهما مع الاخير فلو اتفق مثل
تلك النسبة بين الوسطين ايضا وتوالت النسب الثلث فان
كان الاول حينئذ نصف الثاني يجب ان يكون الثاني نصف
الثالث والثالث نصف الرابع وان كان ثلث الثاني يجب
ان يكون الثاني ثلث الثالث والثالث ثلث الرابع فيكون
الاول في الاولى نصف نصف نصف الرابع اي ثمنه وفي
الثانية ثلث ثلث ثلث الرابع اي جزءا من سبعة وعشرين
جزءا منه وهكذا وهذا معنى قول اقليدس في مصادرات
المقالة الخامسة واذا تناسب ثلثة مقادير على الولاء كانت
نسبة الاول الى الاخير هي نسبته الى الثاني مثناه بالتكرير
وكذلك في الاربعة مثلثه وعلى قياس المقادير المتسقة في
النسبة انتهى ففي الصورتين المذكورتين اي صورة التماثل
والتوالي يكون مجموع الطرفين اعظم من مجموع الوسطين ابدا

معنى المثناه بالتكرير والمثلثه بالتكرير
في عبارة اقليدس

وكذا في صورتين اخريين من غيرهما اوليهما ان يكون الاول
اعظم الاربعة والاخير اصغرها كان يقال نسبة العشرة الى
الخمسة كنسبة الاربعة الى الاثنين وثانيتهما ان يكون بالعكس
كان يقال نسبة الاثنين الى الاربعة كنسبة الخمسة الى العشره
فتخصيص اقليدس الاولى من هاتين بهذا الحكم في الشكل الاخر
من الخامسة مع ظهور اشتراك الثانية معها فيه محل تامل
واما في غير هذه الصور الاربع فيكون مجموع الوسطين اعظم من
الطرفين كان يقال نسبة الخمسة الى الثلثه كنسبة العشرة
الى الستة واما في جواز عكسه فيه او عدم جوازه وفي امكان
تساوي المجموعين او امتناعهما فلم يحضرني الان حكم على
طبق البرهان فمن اتفق له تحقيق هذا المرام فليزين بحواشيه
هذا المقام البحث الثالث اعلم ان التشابه بين النسبتين
في المقادير وما يتبعها مطرد متحقق بين جميع اقسامها بمعنى انه
اذا فرضت نسبة خاصة في خط بالنظر الى خط اخر يجب ان
يتحقق مثل تلك النسبة في سطح او جسم بالنظر الى اخر من جنسه
وهكذا ولكن يمكن ان لا يتحقق مثلها في الاعداد وما يتبعها
بناء على ما هو المقرر المشهور من قبول المتصلات للانقسام
الى غير النهاية دون المنفصله فانها يجب ان تنتهي في القسمة
الى حد لا يقبل قسمة اخرى لوجوب انتهاء انقسامها الى

مؤاخذة على اقليدس

بيان جواز تحقيق نسبة بين المقادير
لا يوجد مثلها بين الاعداد على المشهور
في صنيعة المقادير

الواحد وهو العاد المشترك في الجميع فكل عددين متباينين
اذا القي عن اكثرهما بقدر اقلهما مرة او مرات حتى يبقى منه
اقل من ذلك الاقل ثم القي هذا الاقل من ذلك كذلك وهكذا
يجب ان ينتهي الى افناء احدهما البتة بخلاف مقدارين متباينين
متجانسين كخطين او سطحين فانه يمكن ان لا يفنى شيء منهما
بمثل الالقاء المذكور ابدا فيمكن ان يكون لاحدهما اينية عند
الاخر لا يوجد مثلها في عدد عند عدد اخر وذلك كنسبة
احد اضلاع المربع الى قطره فان ذلك القطر وتر لقائمتين
من مثلثين كل منهما محاط به وبضلعين من المربع وكل وتر قائمة
يساوي مربعه لمجموع مربعي ضلعيه لشكل العروس من الاصول
فلو فرضنا انطباق الوتر او الضلع على عدد خاص كاثنين
مثلا بفرض انقسام احدهما الى قسمين متساويين يكون مربعه
بهذا الاعتبار اربعة فيجب على الاول ان يكون مربع كل ضلع
اثنين وعلى الثاني ان يكون مربع الوتر ثمانية فلو كانت بينهما
نسبة عددية على طبق النسبة المقدارية يلزم ان يكون
للاثنين وللثمانية جذر تحقيقي وهو محال لما تقرر في محله
فتكون النسبة المقدارية التي بين ضلع المربع ووتره غير
متحققة بين الاعداد وقد يعبر عن امثال تلك النسبة بالنسب
الصم وبتلك الدقيقة الفارقة بين حكم المقادير والاعداد

١٥٨

تقرير شبهة لالزام الطفرة او الجذر التحقيقي لكل عدد ووجه دفعها على المذهب المشهور

ينحل بعض الشبهات كما اذا قيل في الزام وجوب تحقق الطفرة
في بعض الحركات انه اذا فرض مربع وتكون مساحته اربعة اشبار
مثلا يجب ان يكون كل من اضلاعه شبرين فلو فرض تحرك
هذا المربع من الصغر الى الكبر بالتدريج بفرض تحرك اضلاعه
الى الانفراج على وجه يكون نوع الشكل اي مطلق التربيع محفوظا
في جميع الاحوال الى ان يصل قدر مساحة المربع الى تسعة اشبار
مثلا اي زاد على كل ضلع منه قدر شبر فصار ثلثة اشبار
لوجب وقوع الطفرة في اثناء حركة ذلك المربع من القدر
الاول الى القدر الثاني اي عدم وصوله الى بعض الحدود
المفروضة في هذه المسافة لئلا يلزم تحقق المراتب المنطبقة
على الاعداد التي ليس لها جذر تحقيقي فانه لو وصل مثلا
الى حد تكون مساحته خمسة اشبار او ستة اشبار لوجب
ان يكون كل ضلع منه في تلك الحالة منطبقا على عدد
اذا ضرب في نفسه كان الحاصل مربعا منطبقا على خمسة
او ستة فكان للخمسة او للستة جذر تحقيقي وهو محال
ويمكن تقرير هذه الشبهة لالزام الجذر التحقيقي لمثل هذه
الاعداد بناء على استحالة الطفرة او الزام احد المحالين
على سبيل منع الخلو من فرض الحركة المذكورة ووجه الدفع
في الجميع انه لا يلزم من تحقق الحدود المذكورة للمربع المفروض

في حركته المفروضة الا عدم انطباق نسبة ضلعه في تلك الحالات
الى قدر الشبر المفروض على نسبة عدد الى عدد اجزاء اصلا ولا
استحالة فيه كما بينا فان قلت عدم لزوم المفاسد المذكورة
كما بينتم مبني على امكان تحقق نسبة بين مقدارين لا يتحقق
مثلها بين عددين بناء على قبول المقادير للانقسامات
الى غير النهاية دون الاعداد كما ذهب اليه جمهور الفلاسفة و
جمع من محققي المتكلمين فهل لغيرهم من ارباب المذاهب الاخر
في المقادير كالقائلين بوجوب انتهاء انقساماتها على ما ذهب
اليه الشهرستاني ومن تبعه وبانها مؤلفة من اجزاء لا تتجزى اصلا
على ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة وجم غفير من المتكلمين
او من اجزاء غير قابلة للقسمة الفكية فقط على ما نقل عن ذي
مقراطيس واشباهه مخلص موافق لاصولهم عن لزوم تلك
المفاسد او انها حجة عليهم غير مندفع عنهم لظهور انطباق
كل مقدار عندهم على عدد خاص قلنا اما قضية حفظ النسبة
العددية بين بعض المقادير فيشكل عليهم الخلاص عن مفاسدها
كما ستطلع عليه واما لزوم الطفرة او تحقق الجذر التحقيقي لكل
عدد كما صورناه فيمكن دفعه عنهم خصوصا عن القائلين بتألف
المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من اجزاء لا تتجزى اصلا
فان الحركة على ذلك لا يتصور فيها التدريج بالمعنى الذي عليه

بيان طريق دفع امثال الشبهة المذكورة على المذاهب الاخرى في حقيقة المقادير

المدار في الالزام المذكور بل انما هي حينئذ عبارة عن انتقالات
دفعية بحسب ما تقتضيه خصوصية المتحرك مع حركته المفروضة
فاذا فرض حركة خط مؤلف من اجزاء خمسة مثلا في اين كان
يقطع منه في كل دفعة خمسة اجزاء لا اقل ولا اكثر واذا فرض
مثلا حركة سطح كمربع من صغر الى كبر فان كانت في جهة كان
تزيد عليه في كل دفعة اجزاء مساوية لاجزاء ضلع واحد وان
كانت في جهتين او اكثر تزيد عليه فيه بحسبها فمن توسيع
المربع المفروض على الوجه المذكور ينضم في كل دفعة الى كل من
اضلاعه جزآن والى السطح المحاط بها اجزاء مساوية لمجموع اجزاء
الاضلاع الاربعة لا اقل ولا اكثر فيكون عدد اجزاء مجموع
السطح في كل دفعة موافقا لمجذور يكون جذره عدد احد
الاضلاع فلا يلزم كون اجزاء السطح معروضا لعدد اصم الجذر
فقط لتحقق جذره الموافق لاجزاء ضلعه دائما ولا عدم وصول
في تلك الحركة الى بعض الحدود المتوسطة اذ لا يتصور توسط
حد اخر بين الدفعات المذكورة فلا يلزم شيء من المفسدتين
اذا عرفت ذلك امكنك ان تستخرج بالقياس اليه طريق
دفعهم ما هو من هذا القبيل من الاشكالات العامة التي
اشتهرت بين المحصلين بل ربما يكون دفع بعضها على اصولهم
اظهر واسهل من دفعها على المذهب المشهور كاشكال طفرة

تقرير شبهة الطفرة الزاوية وما اجيب عنها مع ما اوردوا عليه

الزاوية الذي ذكره الدوانی فی انموذجه قائلا انهما مما لم يصل
الينا من احد من الفضلاء والاذكيا حله ملخصه انه برهن اقليدس
فی المقالة الثالثة من كتابه على ان الزاوية الحادثة من محيط
الدائرة والخط المماس له احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الخطين وعلى ان الخط الخارج من نقطة التماس الى المركز
عمود على الخط المماس فالحادثة من محيط الدائرة وذلك
الخط الخارج من تلك النقطة تكون اعظم الحواد لان الزوايتين
الاولى تصير بانضمامهما قائمة فاذا فرض حركة القطر من طرف
المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يلزم ان تصير الزاوية
الحادثة من القطر والدايرة اعظم من قائمة من غير ان تصير
مثل القائمة لان اي قدر تحركت تنضاف الى تلك الزاوية
زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم من الزاوية المفروضة
الاولى فيكون مجموعها اعظم من قائمة فيلزم ان يصير المقدار
الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مساويا
له وهذا هو الطفرة وحاصل ما اجاب به عنه هناك
ان الكم بالذات ههنا هو السطح المعروض للزاوية المذكورة
وهو مما لا يزيد على اعظم منه الا بعد ان يساويه واما
الزواية فانما هي من الكيفيات العارضة له المختصة به عند
المحققين ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات فی جميع الحركات الكيفية

فلا يلزم تحقق الكيفية المسماة بالقائمة فی كل حركة من الحدة
الى الانفراج كما لا يوجد الصفرة فی الحركة من الفستقية الى
السواد وهذا الجواب عن هذه الشبهة مع دقته ومتانته غير
مقبول عند بعضهم فرد تارة بعدم تسليم كون الزاوية من الكيفيات
وتارة بان امثال تلك الكيفيات تتصف بالمساواة و
المفاوتة لمحلها فهي فی حكمه وتارة بان السطح المتزايد ان يبلغ
مقدار معروض القائمة يجب عروض تلك الكيفية له وان لم
يبلغ لزم الطفرة وطريق دفع الجميع ظاهر على المتامل وقد
اجيب عن اصل الاشكال بوجوه اخر سخيفة اغربها ان القطر
بعد الحركة لا يبقى قطرا بل يصير وترا فتنعدم الزاوية المفروضة
بانعدام هذا الضلع المشخص لها ثم تحدث زاوية اخرى منفرجة
فليست هناك زاوية مشخصة متحركة من الحدة الى الانفراج
حتى تلزم الطفرة وليت شعري انه لو ابدل فی تقرير الاشكال لفظ
القطر بالخط الشامل له وللوتر كيف يصنع هذا المجيب فی جوابه
على انه يمكن تقرير الاشكال بدون فرض القطر اصلا بان نفرض
بدله خطا عمودا على الخط المماس من خارج الدائرة على وجه تكون
نقطة التماس فصلا مشتركا بين الخطين فتحدث زاويه بينه
وبين المحيط زائدة على قدر القائمة بمقدار الزاوية الاولى فاذا
اميل الى جانب المحيط ادنى امالة مع ثبات طرفه على نقطة التماس

بانه حال بالجانب لبعضهم عن شبهة الزاوية

تقرير الشبهة على وجه لا يكون الجواب المذكور نافعا له

انتقصت بتلك الحركة عن تلك الزوايا الحادة زاوية اعظم من
الزاوية الاولى فتحركت من الانفراج الى الحدة بدون وصولها
الى قدر القائمة وهو المطلوب بل يمكن ان يقال كل خط مستقيم
نفرض كونه قاطعا لمحيط دائرة او منحن اخر في سطح مستو حتى
تحدث بينهما اربع زوايا على اي قدر اتفقت ثم نفرض حركته
على اي نحو مع ثبات نقطة التقاطع الى ان تنفرج الحادة منها
او تحد المنفرجة لم يكن تحدث بينهما قائمة ابدا وهو المطلوب
فان حدوث القائمة في السطوح المستوية انما هو مختص بما
بين الخطين المستقيمين على ما يظهر من تعريفها المذكور في
مصادرات المقالة الاولى من كتاب اقليدس فلو اعترض على
هذا الاخير بان عدم حدوث حقيقة القائمة هناك مسلم
بناء على عدم استعداد المادة المفروضة لحدوثها لما اعتبر فيها
من وجوب استقامة خطيها ولكن لم لا يجوز ان يحدث بين
الحواد والمنفرجات هناك ما تساويها في القدر وان كانت
تخالفها في الهيئة فلا تلزم الطفرة المطلوبة لامكن دفعه بان من
اثبت من المتاخرين زاوية مساوية للقائمة كاللاري في شرح
فارسية القوشجي في الهيئة انما صورها بين خطين منحنيين كنصفي
دائرة على وضع خاص واما توهم جواز حصولها بين المستقيم
والمنحني كما فيما نحن فيه فلم ينقل عن احد بل يحكم بامتناعه صحيح الوجدان

وهو ما يمكن ان يعترض على التقرير المذكور

بل صريح البرهان اذ كلما فرض على المستقيم عمود لتحدث بينهما
قائمة عند نقطة تقاطعه مع المنحني فلا يمكن ان ينطبق لاستقامته
على المنحني بالضرورة فتحدث بينهما ايضا زاوية البتة اما في جهة
محدبه او مقعره فهذه الزاوية اللازمة هي قدر التفاضل بين
مقدار القائمة والزاوية المفروضة بين المستقيم الاول والمنحني
في جميع اوضاعهما دائما فلا يمكن تحقق زاوية مساوية للقائمة
بينهما قط وهو المطلوب فتامل في مراتب ما بينا يظهر لك اسرار
المقام ويتميز عندك الخامس من وجوه دفع هذا الاشكال عن
غيره المخفي على اكثر الاعلام ويتضح لديك ما كان المقصود الاصلي
هنا من عدم اتفاق القائلين باتصال المقادير وقبول انقسامها
الى غير النهاية في دفع هذا الاشكال على امر مسلم متفق عليه بينهم
مع ان القائلين بالجزء يمكن لهم في دفعه سلوك طريق مرضي
لجميعهم هو عدم تسليم صحة ما يبتني عليه تصوير الاشكال المذكور
من امكان وجود الدائرة والخطوط كما هو المقرر المشهور بينهم ثم
بعد التنزل عن ذلك عدم تسليم كون الزاوية الاولى احد الحواد
المذكورة بناء على ان اقل ما يمكن ان يضاف من الزوايا المستقيمة
الخطين الى الزاوية العظمى في اول دفعات حركة القطر عنها هو
ما يكون بقدر جزء واحد فلا يمكن ان تكون الاولى احد من تلك
الزوايا اذ لا يتصور كونها اصغر من الجزء فما وقع من متقدميهم من

بيان عدم اتفاق القائلين بالجزء في جواب الشبهة المذكورة

بيان ان تمسك قدماء القائلين بالجزء في مطلوبهم بالزاوية المذكورة حجة ناشئة من عدم جزمهم بالهندسيات

المتمسك بوجود هذه الزوايا في اثبات الجزء توهما منهم انها احد جميع الحواد مطلقا فلا تنقسم اصلا كما نقل عنهم ابن سينا في طبيعيات الشفا فلعله صدر عن بعض من لا خبرة له منهم بالهندسيات غفلة عما صرح به اقليدس من انها انما لا تنقسم بالخطوط المستقيمة لا بالمنحنية ايضا فانها على اصولهم قابلة لان تنقسم بالقسي قسمة لا الى نهاية واما ما ارتكبه بعض من متاخريهم بعد ظهور تلك الغفلة وشيوع هذا الخبط منهم بين المحصلين كصاحب المواقف من تجديد ذكر هذا الدليل في جملة احتجاجات المتكلمين بدون تعرض لما فيه من الخلل او اصلاحه ولو بنحو من التكلف فعجيب جدا واعجب منه ما وقع من شارح الصحائف حيث لم يكتف في ذكره بمحض النقل عنهم بل بعد ذكر الدلائل المشهورة من الطرفين وايراد ما يتعلق بكل منها في البين ادرج ذلك في جملة دلائل اخرى اوهم انها من سوانحه التي لم يسبق اليها احد فتدبر ولو اغمضنا عن الخبط المذكور وسلمنا انها احد جميع الزوايا مطلقا كما توهموا لكان غاية ما يلزم منه تحقق امر غير منقسم فيكون هو النقطة او ما في حكمها فيرجع التمسك بها في هذا المقام الى استدلالهم المشهور بين الجمهور ملخصه انها شيء ذو وضع غير منقسم فان كانت مستقلة بذاتها فهي الجزء وان لم تكن فلها محل غير مستقيم فيحصل المطلوب فيتوجه عليها

كلام مع صاحب المواقف وشارح الصحائف في تجديد الاستدلال بالزاوية المذكورة بعد شيوع وضوح غلط القدماء

دفع الاستدلال على الجزء بالزاوية المذكورة على تقدير تسليم انها احد جميع الحواد

ما اورد في المشهور هناك من ان كونها ذات وضع لا يستلزم وجودها الخارجي وعلى تقدير كونها موجودة انما تكون عرضا حالا في محله حلولا غير سرياني فلا يلزم عدم انقسام محلها فلا يلزم وجود غير مستقيم مستقل بذاته كما هو المطلوب مع ان شارح الصحائف اورد هناك بحثا اخر هو ان محل النقطة انما هو الخط اذ هي طرفه فلا يلزم تحقق الجزء في جسم وهو المطلوب ولو اغمضنا عن جميع ذلك وسلمنا ان الزاوية المذكورة لكونها احد الحواد تدل على وجود الجزء لكان غاية ما يلزم منه الزام المنكرين لوجوده على سبيل الجدل لا اثبات وجوده بحجة تامة باعتقادهم كيف ولو كانوا الزموا بمقتضى التوهم المذكور ان تلك الزاوية يجب ان لا تقبل الانقسام اصلا من جهة انها احد جميع الحواد للزم عليهم بالضرورة ان يعتقدوا ايضا ان كل ما فرض من الزوايا غيرها خصوصا المستقيمة الخطين يجب ان يقبل الانقسام من جهة انها اعظم منها وظاهر انه يجر الى وجوب قبول تلك الزوايا انقسامات الى غير النهاية وهو خلاف اصولهم المقررة ثم كيف يمكن لهم ان يعتقدوا ذلك بمحض كونه مقتضى الاصول الهندسية مع ما يرى منهم من عدم مبالاتهم بها اصلا التوقف جلها بل كلها على امور طبيعية مخالفة لاصولهم المتفق عليها

بيان ان غاية ما يلزم بعد الاغماض على الزاوية المذكورة الزام المنكرين لوجود الجزء بتلك الزاوية على سبيل الجدل

منقسم

بينهم كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح والدائرة
كما يظهر من الاصول الموضوعة المذكورة في مصادرات المقالة
الاولى من كتاب اقليدس وبمثل هذا العذر ردوا ما اوردوا
عليهم في ابطال الجزء من هذا القبيل كالشكل العاشر من
المقالة الاولى المستلزم باعتبار دلالته على امكان تنصيف
كل خط لانقسام الجزء الوسطاني من الخط المؤلف من اجزاء
وتر وكشكل العروس المستلزم باعتبار دلالته على وجوب
مساواة مربع وتر القائمة لمجموع مربعي ضلعيها لاشتمال
الوتر على اقل من الجزء اذا فرض اشتمال الضلعين على اجزاء
لا يكون لمجموع مربعيهما بعينهما جذر صحيح ولا يخفى ان هذا العذر
منهم لا يخلو من موقع فيما انحصر سبيل التصديق به في
البراهين الهندسية واما فيما ساعد عليه الحس والعيان
ايضا فلا ينفع لهم ولذا ترى ان القدماء ومحققي المتاخرين
انما غلبوا عليهم من هذا الباب باوضاع اشكال استغنى فيها
عن البرهان بالحس والعيان ككون قطر المربع اطول من ضلعه
وكون وتر القائمة او المنفرجة من اضلاع المثلث اطول من كل
من الباقيين واقصر من مجموعهما مع لزوم المساواة عليهم في
الاول بفرض مربع حاصل من اتصال خطوط متساوية موافقة
في العدد للاجزاء كل منها بعضها الى بعض في العرض فان قطره اطول

بيان وجه دفع القائلين بالجزء ما استدل على بطلانه بالاشكال الهندسية

بيان انه ما ساعد عليه الحس والعيان من الهندسيات غير مندفع من القائلين بالجزء

من اول اجزاء الخط الاول وثاني الثاني وهكذا يجب ان يساوي
عدد اجزائه حينئذ عدد الخطوط المساوي لعدد اجزاء كل من اضلاعه
وفي الثاني بفرض مثلث قائم الزاوية كل من ضلعيها جزءان
فلو كان الوتر ايضا جزئين لساوي كلا من الباقيين وان
كان ثلثة ساوي مجموعهما لاشتراك ما هو بمنزلة الفصل
بينهما اذ لا يتصور الواسطة لعدم جواز الانقسام فعند
الزامهم بامثال هذه المحسوسات اضطروا الى المكابرات
الغريبة والمكالمات العجيبة منها ما افاد شارح الصحايف في
وجه الخلاص عن مضيق المثلث المذكور فقال والجواب ان
متصل الاجزاء يعني مفصلها موجود وذو وضع لانه يمكن ان يشار
اليه بالحس فهو اما ان يكون منقسما او لم يكن فان لم يكن فهو
مساو للجزء وان كان فاقل جزءان وحينئذ لم لا يجوز ان يكون
البعض منقسما دون البعض فجاز ان يكون عدة اجزاء الاطول
مثل عدة اجزاء الاقصر فجاز ان يكون الوتر جزئين ومع ذلك
يكون اطول من كل من الضلعين وجاز ان يكون ثلثة واقل من مجموع
الضلعين ثم انه بعد هذا التصوير ايد ذلك بوقوع نظيره في
المربع المذكور كانه لا كلام فيه ولا غبار عليه فقال وذلك لان
كل مربع من اجزاء لا تتجزى تكون عدة اجزاء القطر كعدة اجزاء الضلع
مع كون القطر اطول انتهى والحاصل انه لا مفر لهم عن امثال هذه الالزامات

ذكر ما اجاب به شارح الصحايف عن بعض ما اورد عليهم لبطلان الجزء من هذا القبيل

بيان غاية ما تمسك به القائلون بالجزء في دفع الالزامات المذكورة من جحود المحسوس

المذكورة الا ان يسندوا التفاوت المذكور الى المفاصل واذا فتش
عن حقيقة المفاصل يلجاؤن بالضرورة الى القول بانها خلاء
كما صرح به بعضهم فان اغمض عن عدم صلاحية الخلاء على تقدير
امكانه ووجوده لارتباط الاجزاء واتصال بعضها الى بعض
يمكن ان يقال لا يخلو من ان توسط الخلاء بين جزئين مثلاً
امر لازم لحصول التاليف اولا فعلى الثاني ان قيد اجزاء المربع
المفروض بعدم مداخلة خلاء فاين المفر وعلى الاول لا بد ان
يكون اللازم منه بين الجزئين قدرا معينا لا يحصل التاليف
بينهما باقل منه فان فرض القدر المذكور دون جزء او مشتملا على
ما دونه يلزم الانقسام وان فرض مثل جزء واكثر لجزئين مثلاً
يكون سبيله سبيل الجزء فيجوز ان يفرض حصول كل من خطوط
المربع من ثلثة اجزاء ومفصلين فيكون مساويا لخمسة اجزاء او
سبعة فيفرض حصول المربع من خطوط على عدة اجزاء كل منها
فيلزم في القطر ما كان يلزم قبل هذه التجشمات بلا تفاوت
كما لا يخفى ولعل هذا السياق من الكلام ههنا اوضح واتم مما
اورده ابن سينا عليهم في الشفا في مثل هذا المقام بقوله
واما ان يكون هذه الاجزاء متباينة فحينئذ اما ان يكون
بينها فرج او لا يكون فان كان بينها فرج فلم يطبق الخطوط تطبيقا
لا فرج فيه وقد فعل ذلك وان لم يكن بينها فرجة فيكون فيما

نقل عبارة عن ابن سينا في الزام القائلين
بالجزء من طريق قطر المربع وضلعه

بينها شيء لا محالة اما جزء او فوقه او بعض جزء فان كان بعض
جزء فقد قسم الجزء وان كان جزءا بتمامه او جزئين لزم دائما
ان يكون طول القطر اما ان لا ينقص عن الضلعين معا او
ينقص عن ضعف الضلعين بجزء واحد غير محسوس ونقصان
القطر عن ضعف الضلعين دائما فهو امر محسوس وقدر كبير
انتهى فتامل في هذه العبارة فانها من مطارح الانظار ثم
انه قد تبين من المراتب المذكورة ان ذي مقراطيس ومن تبعه امنون
من المؤاخذة بمثل الالزامات المذكورة من جهة عدم تعيينهم
للاجزاء المؤلف منها الاجسام على رايهم قدرا غير قابل للزيادة
والنقصان اذ ليس معيارهم في قدر تلك الاجزاء الا عدم قبولها
القسمة الفكية فجاز على ذلك ان يكون بعض الاجزاء المخلوقة
على وجه لا يقبل الفك اصغر وبعضها اكبر مع قبول كل منها
انقسامات وهمية وفرضية الى ما لا نهاية له فبهذا التفاوت
يتيسر لهم اصلاح كل خلل كان يوجب على القائلين بالجزء الذي
لا يتجزى الاعتراف بقبول التجزي والتشبث بالمفاصل او
ما يجري مجريهما ولا يلزم عليهم تطابق نسب المقادير والاعداد
فلا يتضيق عليهم المخرج عن امثال المعضلات التي مر ذكر بعضها
واما الشهرستاني القائل في كتاب المناهج والبيانات بان
الجسم غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه ليس يقبل الانقسامات

بيان عدم ورود الالزامات المذكورة
على ذيمقراطيس ومن تبعه

بيان حال ما ذهب اليه الشهرستاني بالنسبة
الى الالزامات المذكورة

متناهية فان اراد بها الفكية فقط على طبق ظاهر ما نقل عن
افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان يمحق فيعود هيولى
فحكم مذهبه في المال موافق لراي ذي مقراطيس وان اراد انتهاء
جميع انقساماتها الشامل للوهمية والفرضية ايضا كما اشتهر
فهو والقائلون بالجزء سواء في الحكم ووجه الجميع ظاهر
الفرضية فان قلت الاحكام المذكوره كانت على تقدير المذاهب
المقررة المشهوره الدائره بين اتصال المقادير وتالفها
من الاجزاء المتناهية فاما اذا فرض عدم اتصالها مع كون
اجزائها غير متناهية كما نقل عن انكسافراطيس من قدماء
الفلاسفه في حقيقة الاجسام وكما الزم على النظام من المعتزلة
لقوله باستلزام قبول الانقسام لحصول الانقسام كما يقوله
جمهور المتكلمين مع قوله بان كل جسم قابل للانقسام الى ما لا
نهاية له كما يقوله جمهور الفلاسفه فهل تكون النسبة المقدارية
على هذا التقدير مطابقة مع العددية ام لا وهل يكون المخرج
من المعضلات المذكوره على هذا موافقا لطريق القائلين
بتالف الاجسام من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا او القائلين
باتصالها وقبول انقسامها الى ما لا نهاية له لمناسبته
مع كل من المذهبين من وجه قلنا قد ظهر مما سبق ان نسبة
مقدار الى مقدار انما تكون باعتبار امتداد واحد اذا كانا

بيان تعال ما ذهب اليه بعض قدماء الفلاسفة
والنظام من المتكلمين بالنسبة الى الالزامات المذكورة

خطين وباعتبار امتدادين اذا كانا سطحين وباعتبار امتداداته
الثلثة المعبر عنها بالحجم اذا كانا جسمين فلوجوب انتهاء كل
امتداد برهانا واتفاقا من جمهور العقلاء من الفلاسفة
والمليين يجب ان تكون نسبة كل خط الى اخر وهكذا في
السطح والجسم امرا متحققا في نفس الامر فتكون نسبة كرة الارض
الى كرة السماء مثلا اي نسبة حجمها الى حجمه محفوظة في الواقع
سواء كانتا متصلتين بحسب الخلقه او متالفتين من اجزاء
تتجزى في الجملة او لا تتجزى اصلا متناهية او غير متناهية
واما نسبة عدد اجزاء شيء من المقادير الى عدد اجزاء اخر
منهما على تقدير تركبهما من الاجزاء فهي انما يتصور اذا كانت
اجزاء كل منهما متناهيتين فلو فرضت في احدهما او في كل
منهما غير متناهية لكانت النسبة العددية بينهما مفقودة
البتة لضرورة تناهي كل عدد فعلى القول بعدم تناهي الاجزاء
يكون النسبة بين كل مقدارين متجانسين ثابتة بدون ثبوت
نسبة عددية بين اجزائهما نعم لو الزم اهل هذا المذهب
بعد تمهيد مساواة تلك الاجزاء بعضها مع بعض لئلا يلزم
امكان انقسام بعضها المستلزم لعدم فعلية جميع الانقسامات
الممكنة كما هي رايهم بجواز حصول امتداد من تالف اجزاء
معدودة والتزموه لكان يلزم عليهم ايضا ان يكون بينه

بيان الزام النظام بتناهي الاجزاء من طريق النسبة
بنحو انحو انفع من تقرير تاريخ العميد

وبين امتداد اخر كذلك نسبتان متطابقتان بالاعتبارين
المذكورين ثم بعونه ذلك يتوجه عليهم لزوم انتهاء اجزاء
جميع المقادير بالاخرة اذ لو كان هذا الخط الممتد بقدر
اصبع مؤلفا من الف جزء مثلا وكان قدر الاصبع بالنسبة
الى الذراع معلوما لانعقدت اربعة متناسبة يعرف بها
مبلغ اجزاء الفرسخ وهكذا ثم بضم بعض القوانين الغير المشكوكة
فيها من الحساب والمساحة وغيرهما تنتهي الحال الى معرفة
مبلغ اجزاء الفلك الاعظم بجميع ما فيها وهو فوق المطلوب
ولعل هذا التقرير في بيان التعميم اتم وانفع مما حمل عليه
الشارح الجديد للتجريد ما اشار اليه المحقق قدس سره فيه
لالزام النظام بتناهي اجزاء جميع الاجسام بعد ايراد النقض
عليه بوجود المؤلف مما تتناهى بقوله وتفتقر في التعميم الى
التناسب حيث قال في شرحه يعني اذا اردنا بيان تناهي
اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه واجزاء متناهية
والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء
غير متناهية على زعمه ولا شك انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد
الحجم فتكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة
الحجم الى الحجم كنسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء
كنسبة متناه الى غير متناه فتكون نسبة المتناهي الى المتناهي

لاصبع ثم انعقدت اخرى يعرف بها
مبلغ اجزاء ...

نسبة المتناهي الى غير المتناهي هف فلا يكون شيء من الاجسام
مؤلفا من اجزاء غير متناهية انتهى وبالجملة لم يلتزم النظام
حذرا من مثل هذا الالزام على ما نقل عنه جواز حصول
جسم من اجزاء متناهية اصلا متشبثا باحتمال اشتمال ما
فرض تألفه من اجزاء معدودة على اجزاء غير متناهية بعنوان
تداخل تلك الاجزاء بعضها في بعض غير مبال بكونه خلاف
حكم الضرورة على انه مع ذلك عند التحقيق والتفتيش ليس الا
كتشبث الغريق بالحشيش فان الداخلة منها فرضا في غيرها
غير داخله في ما فيه النزاع لظهور ان الكلام انما هو في
الاجزاء المنقسم اليها المتميز بعضها عن بعض بحسب الوضع
فلو اعترف بتناهي هذه الاجزاء لصار موافقا لسائر المتكلمين
القائلين بتركب الاجسام منها ولم يكن منه بعد ذلك دعوى
ان في بطن كل جزء من هذه الاجزاء اجزاء غير متناهية غير
متميزة بالوضع الا مجازفة صرفة لا تنفع له ولا تضر لغيره فيما
هم فيه كما لا يخفى ولنا قض ايضا عقيدة الموافقة لجمهور
الفلاسفة كما نقل عنه من عدم نهاية الانقسامات الممكنة
في الجسم فانهم لم يعنوا بتلك الانقسامات الا التفريقات
الوضعية لا التحليلات الخيالية سيما المبتنية على مثل التداخل
من المحالات العقلية كيف ولم يشك احد منهم في استحالته

بيان التزام النظام على [illegible]

الا في بعض الاعراض كالاطراف وبالجملة على ما استقر عليه
مذهب النظام على طبق مذهب بعض القدماء كما مر يجب
ان لا تحقق في المقادير باعتبار اجزائها نسبة عددية لعدم
مطابقتها على مرتبة من مراتب الاعداد الا على نحو النسبة
التي قد تتصور بين غير متناهيين باعتبار اشتمال احدهما
على عدة معلومة من امثال الاخر كما فيما بين الايام والاسبوعات
والشهور والاعوام الماضية على تقدير قدم الزمان فيجوز
على هذا المذهب ان تحقق بين مقدارين نسبة من النسب
الصم التي لا توجد بين الاعداد فما ذكره الفاضل الدواني
في حاشيته القديمة في مقام الزام النظام بتناهي اجزاء جميع
الاجسام من ان الصواب ان يقال لما كان المقداران عنده
مركبين من الاجزاء التي لا تتجزى فقد وجد لهما عاد مشترك
هو الجزء الواحد فتكون النسبة بينهما عددية ولا تكون بصم
وتفصيله ان الفرق بين المقادير والاعداد انما هي لوجوب
انتهاء الاعداد الى الواحد بخلاف المقدار فاذا كانت المقادير
مركبة من الوحدات الغير المنقسمة كانت منتهية اليها فلم يبق
الفرق اصلا انتهى ناش من عدم التامل فان كون الجزء الواحد عادا
لهما وكون مناط الفرق بين الاعداد والمقادير الانتهاء و
عدم الانتهاء الى الواحد انما يصح على تقدير تناهي الاجزاء المستنبع

المستتبع

لعروض عدد خاص لهما حتى يصح ان يتبعه عروض نسبة عددية لهما
باعتبار اجزائهما واما على تقدير عدم التناهي كما هو المفروض
فليس فرق بينه وبين الجسم المتصل الا في الانفصال والاتصال
وكون هذا عبارة عن موجودات مجتمعة غير متناهية بالفعل
دون ذلك ومعلوم ان محض ذلك لا يصحح عروض النسبة العددية
فضلا عن عدم عروض ما لا يوافقها من النسب الصم كما هو
المطلوب فطريق دفع الاشكالات السابقة المبتنية على تطابق
النسب المقدارية والعددية ينبغي ان يكون عند القائلين
بعدم تناهي الاجزاء موافقا لطريق جمهور الفلاسفة المنكرين
لتطابقهما الدافعين لها بالفرق المذكور على ان الاشكالات
الطفرة غير متوجهة على النظام لعدم استحالتها عنده على
ما اشتهر منه من التشبث بها في دفع ما اورد عليه العلاف
من لزوم امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه ولحوق
السريع البطيء بل الاستدلال عليها ايضا ببعض الشبهات كما هو
مذكور في شرح المواقف وغيره اطفا السورة قضاء الصرف ثم بطلانها
مع انه على تقدير تمامها كان لا يحتاج الى هذه المكابرة في دفع الايراد المذكور
لامكان دفعه بتطابق المسافة والحركة والزمان كما ان مثله
مدفوع عن جمهور الفلاسفة بهذا التطابق فتامل البحث الرابع
قد اشرنا سابقا الى ان القوام والميل من الكيفيات التي يمكن

البطيء

ان يجري في مراتبها الممكنة نظير ما يجري في الحدود المتصورة
في اقسام المقادير وما يتبعها كالحركة والزمان من النسب
فيكون الغلظ والرقة في القوام والشدة والضعف في الميل
بمنزلة الطول والقصر في الخط والسعة والضيق في السطح
والعظم والصغر في الجسم والكثرة والقلة او ما شابههما في
الحركة والزمان والسر في ذلك ما اطبقوا عليه من تطابق
الحركة والزمان والمسافة بحيث ينقسم كل منها بحسب انقسام
الآخر مع امكان كون تلك الكيفيات بناء على امكان وقوع
الحركة في المقولات الاربع التي من جملتها الكيف مسافة
للحركة الواقعة فيها فعلى المذهب المقرر بين الجمهور من الفلاسفة
من اتصال المقادير وما يتبعها وعدم انتهائها في الانقسام
الى ما لا ينقسم يجب ان يكون كل فرد من القوام والميل متصلا
واحدا قابلا للقسمة الى المراتب المتناهية كانقسام الحركة
والزمان الى اجزائهما المفروضة وعلى تقدير تألف المقادير وما
ينطبق عليها من الاجزاء المفردة او ما في حكمها او انتهائها
في الانقسام اليها يجب ان يكون كل فرد منهما على طبق الحركة
المفروضة فيه والزمان المنطبق عليها مؤلفا من احاد غير
منقسمة او منتهيا اليها فالفلاسفة ومن يتبعهم بناء على طريقتهم
المقررة المستلزمة لان اية نسبة فرضت بين شخصين من جنس

العزم

تقرير دليل الفلاسفة على امتناع الخلاء
وعلى امتناع خلو الجسم عن الميل

من المذكورات يمكن ان يتحقق مثلها بين آخرين من جنس آخر
استعملوا في كل من دليليهم المشهورين على امتناع خلاء البعد
موجودا او موهوما عن الشاغل وعلى امتناع خلو الجسم
القابل للحركة القسرية عن الميل الطبيعي المفسر بمبدأ المدافعة
المحسوسة منه التي قد تسمى ميلا ايضا اربعة متناسبة فرضوا
فيها قوامين او ميلين على نسبة متشابهة لما بين زماني
حركتين مخصوصتين فقالوا على ما نقل عنهم في تلخيص المحصل
في تقرير الدليل الاول ان الحركة في الخلاء تقع في زمان لا
محالة وفي الماء مثلا في زمان اطول لكون قوام الماء معاوقا
للمتحرك وقوامات الاجسام قابلة للتزيد والتنقص فاذا فرض
جسم ارق من الماء بحيث تكون نسبة قوامه الى قوام الماء كنسبة
الزمانين وجب ان تكون الحركة فيه في زمان مساو للحركة في
الخلاء فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء وهذا محال فاذن
الخلاء ممتنع الوجود وفي تقرير الدليل الثاني ان الحركة مع عدم
الميل تقتضي زمانا ومع ميل مفروض زمانا اقل من ذلك الزمان
لمعاوقة الميل والميل قابل للشدة والضعف فاذا فرض جسم
تكون نسبة ميله الى الميل المفروض كنسبة زمان عديم الميل الى
زمان ذي الميل المفروض كان زمان حركته مساويا لزمان
حركة عديم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هف فاذن

كلام مع جميع شارحي التجريد شارح الهداية فيما جعلوه سندا للمنع امكان التشابه بين قوامين وسيلين مع النسبة زماني حركتين

الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب انتهى فقصدي جمع لدفع
هذين الدليلين من جهة دفع منع امكان التشابه المذكور
بسند غريب قال الشارح الجديد للتجريد في بحث الخلاء لم
لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء على
وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى من النسب
المقدارية الثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس
على انه يجوز ان يكون لمقدار الى اخر نسبة لا توجد تلك النسبة
بين النسب العددية انتهى وقال الميبدي في بحث الميل من
شرح الهداية ويمكن ان يقال نسبة مراتب الميل بحسب الشدة
والضعف وان كانت غير متناهية لكنها عددية ونسبة الزمانات
الى الزمان مقدارية وقد برهن اقليدس الخ ولا يخفى ما فيه
اما اولا فلان هذا الفرق بين اجزاء الزمان ومراتب هاتين
الكيفيتين غير ملائم لشيء من مقررات الفلاسفة والمتكلمين
لما عرفت من اطباقهم على تطابق الحركات والازمنة والمسافات
ابنية او وضعية او كمية او كيفية فلا يتصور باتفاقهم اتصال
شيء منها مع انفصال الاخر حتى يمكن ان يكون النسبة بين اجزاء
احدهما مقدارية وبين اجزاء الاخر عددية نعم على التحقيق
الذي تفرد به الاستاد دام ظله في شرح الكافي في حقيقة ما
يسمونه الحركة في الكيف كما ستطلع عليه في محله يمكن توجيه

هذا الفرق ولكنه غير مشعور به لهم واما ثانيا فلانه على
تقدير جواز هذا الفرق عقلا كان يكفي في هذا المقام ذكره
بعنوان الاحتمال فلا وجه لارتكاب دعوى انه امر ثابت
محكوم به كما فعلوه مع انه ليس كذلك كما اخذ الدواني في قديمته
الشارح الجديد بذلك فقال ان كون الثانية من النسب العددية
غير ظاهر فلا ينبغي مساقه سوق الامر المقرر ثم ما اضاف اليه
الميبدي من قوله وان كانت غير متناهية مع انه كالدعوى
المذكورة في كونه لغوا ههنا مما ليس له معنى محصل عند التامل
وقد مر قبيل هذا البحث في بيان الزام النظام بالتناسب وجه
دفع خيال من هذا القبيل فتذكر واما ثالثا فلانه يمكن ان
يفرض زمانا الحركتين في الدليلين على وجه تكون النسبة
بينهما عددية بان تفرض الحركة الثانية في قوام مخصوص
تكون لزمان وقوعها فيه نسبة عددية الى زمان الحركة الاولى
لضرورة عدم استحالة ذلك فحينئذ لا تخالف النسبة بين
المعاوقين على تقدير كونها عددية فيسقط المنع المذكور لا
بتنائه على هذا التخالف نعم يتوجه عنه حينئذ منع اخر
هو جواز عدم تحقق نسبة عددية على طبق عددية اخرى عند
كون احد طرفي النسبة معينا كما فيما نحن فيه فان القوام الغليظ
او الميل الشديد اذا كان خمسة اجزاء مثلا فغاية ما يتصور

بيان حال منع امكان قوام او ميل على نسبة زمانيها اذا فرضت النسبة عددية

فی الرقیق او الضعیف ان یکون حنه فلو کانت النسبة بین
الزمانین اصغر منها بان یکون احدهما عشر الاخر مثلا لما
یوجد مثلها بین القوامین او الملیلین کما لا یخفی ویمکن ان
یحمل علی هذا المنع ما قیل علی الدلیل الاول من انا لا نسلم
امکان قوام یکون علی نسبة زمان الخلاء الی زمان الملاء
وانما یمکن لو لم ینته القوام فی مراتب الرقة الی ما لا قوام ارق
منه اذ لو انتهی جاز ان لا یوجد فی تلك المراتب قوام ان علی
نسبة زمانی الخلاء والملاء وعدم الانتهاء ممنوع انتهی ولا
یخفی ان هذا المنع یرجع فی الحقیقة الی القدح فی بعض اصولهم
المقررة المفروغ عنها فی محلها بینهم وبین مخالفیهم کامتناع
الجزء وما فی حکمه فیمکن دفعه من جانبهم بالتزام توقف اتمام
الدلیل علی تلك الاصول استظهارا بثبوتها عندهم ومع
ذلك مدفوع ایضا اما بفرض معاوق اخر بدل القوام المذکور
مما یمکن ان تجری فیه تلك النسبة لعدم توقف الدلیل علی کون
ذلك المعاوق من خصوص نوع الملاء واما ببیان عدم احتیاج
الدلیل الی امکان توافق النسبتین اذ تقدیر وجوده کاف
فیه لضرورة استحالة تساوی زمان الحرکة فی الخلاء مع زمان
الحرکة فی الملاء المقدر وهذا قریب مما ذکره الدوانی فی انموذجه
علی طبق ما صرح به ابن سینا ان فرض النسبتین علی الوجه

بیان جواز فرض معاوق اخر یوجد فیه النسبة المطلق.
وبیان کفایة تقدیر توافق النسبتین للمطلوب وان کان
محالا فی الواقع

المذکور هیهنا بل فی کثیر من الطبیعیات من جملتها فرض الخطین
الغیر المتناهیین علی هیئة ساقی مثلث فی البرهان السلمی لابطال
مطلق الغیر المتناهی ولو فی جهة واحدة انما هو کالفروض المستعملة
فی الریاضیات فی کونها مظهرة لاحوال الامور الواقعة لا ملزومة
لها فکما لا یقدح فی اثبات المطالب بها کون المفروض غیر ممکن
فی بعض الصور کاخراج بعض اضلاع المثلث المساوی لقطر
الفلك الاعظم فرضا لاثبات بعض احکامه کذلك لا یقدح
عدم امکان بعض المفروضات الذی من هذا القبیل فی شان
المعلوم فلا یضر فیما نحن فیه عدم تحقق النسبتین علی الوجه
المذکور ومع قطع النظر عن جمیع ذلك یحکم الحدس الصائب
بان المحال الذی فرعوه علی فرض الخلاء او الخلو المذکورین لم
ینشأ من اخذ نسبة القوامین او الملیلین موافقة لنسبة
الزمانین سواء کانت ممکنة او مستحیلة فی الواقع فظهر من هذه
المراتب ان الجواب عن الدلیلین بمنع جواز تحقق النسبتین
علی الوجه المذکور غیر لایق بالمحصلین انما اللائق بهم ان یفتشوا
فی هذا المقام عما هو مناط لزوم المحال المذکور هیهنا فیجیبوا
به حتی یکون الفصل واقعا علی المفصل فالصواب فی الجواب
عنهما ان یقال ان کلا منهما مشتمل علی فرضین متنافیین
وان المحال مترتب علی ذلك لا غیر بیانه انه فرض فیه اولا حصة

بیان ان منشأ لزوم المحال فی الدلیلین
فرض یوافق النسبتین وان کان محالا

تصریح بما هو الصواب فی الجواب عن الدلیلین
والتعجب من عدم تفطن احد به.

معينة من الزمان لاصل الحركة الاولى المجردة عن مطلق المعاوق
ثم ماينافيه من تطبيق مجموع زمان كل من الحركتين الاخيرتين
على قدر المعاوق الخارجي او الداخلي بدون افراز حصة منه
لاصل الحركة فلو كان روعي توافق المفروض الثلثة فافرز في
كل منها لاصل الحركة شئ او قدر الزمان في الجميع بازاء
المعاوق فحسب لكان لايلزم التساوي المحال بل انما
كان اللازم على الاول زيادة زمان ذي المعاوق الرقيق او
الضعيف على زمان عديم المعاوق بقدر ما يقتضيه معاوقته
وعلى الثاني وقوع كل من الاخيرتين في زمان مناسب لمعاوقته
دون الاول الخالي عن المعاوق فرضا فظهر ان كلا من الدليلين
لاشتماله على التنافي المذكور عليل في نفسه وان المحال مترتب
على ما تضمنه من سوء التركيب فكان ملحقا بالمغالطات
العامة التي تكون نسبتها الى جميع المطالب على السوية حتى انه
يمكن ان يجري في نقيض مدعاهم فيقال لو امتنع الخلاء او الخلو
المذكوران لتساوي حركة ذي العائق مع عديم العائق عند
فرض ثلثة اجسام متماثلة متحركة بميول طبيعية في مسافة متساوية
من ملاء متشابه يكون احدها خاليا من معاوق مخصوص
للميل المفروض فتقطع المسافة في زمان مثلا وثانيها مع
معاوق قوي له من قاسر او كاسر لقوته او عارض للمتحرك

او كيفية في المسافة او ما يشبههما فيقطعها في زمان اكثر
كساعتين مثلا وثالثها مع ضعيف نسبته معاوقته الى معاوقة
القوي كنسبة زمان الاول الى الثاني اي نصفه فيقطعها
في ساعة ايضا كالخالي عن المعاوق وهو المطلوب والعجب — بيان بطلان المنع المشهور على كل من الدليلين
ان احدا من الفضلاء والاذكياء لم يتفطن في شئ من المقامين
بذلك مع شدة فحصهم عما يمكن ان يدفع به الدليلان المذكوران
حتى انهم ارتكبوا في دفعهما وجوها منكرة كما من المنعين
وكما جوزه الفخر الرازي من بلوغ الرقة والضعف في المعاوق
الخارجي والداخلي الى حد ينتفي معه اثر المعاوقة كما ينتفي
تاثير القطرة من الماء في نقر الحجر مع انه يؤثر فيه القطرات اذا
تكثرت مع انه ظاهر المكابرة فان التاثير في الجملة معلوم بالوجدان
وان لم يكن على حد يدركه الحس والعيان وكما تشبث به بعض
المشهورين من المتاخرين في المقام الاول من احتمال استحالة
الحركة في الخلاء على تقدير تحققه مع انه بعيد عن الانصاف جدا
فان الملاء مانع في الجملة فكيف يكون زواله امنع وبالجملة — تقرير اعتراض ابي البركات على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان دفع الدخل المقدر
لم يات احد بشئ ههنا الا ابو البركات البغدادي فانه رمى
سهما نحو الغرض فاعترض على ما ذكروه بعد تقرير الدليل بعنوان
دفع الدخل المقدر بقولهم وليس لقائل ان يقول الحركة في
الخلاء او مع عدم الميل تقع لا في زمان والزمان متوزع على الحركات

بحسب رقة القوام وكثافته او بحسب قلة الميل وكثرته لان
الحركة تستحق زمانا لذاتها فان قطع نصف المسافة قبل
قطع تمامها فقال لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها
كان فضل زمان الحركة فى الماء على الحركة فى الخلاء او مع عدم
الميل متوزعا على الرقة والكثافة او على الميل القليل و
الكثير ويكون زمان حركة كل جسم مجموع زمان حركته لو لا
القوام او الميل مع حصة القوام او الميل من ذلك الفضل ولا
يلزم من ذلك كون زمان حركة الجسم فى القوام او مع الميل
مساويا الزمان حركة عديمهما انتهى وهذا اعتراض سديد
يرجع فى الحقيقه الى منع ما اشتمل عليه دليلهم المذكور من
من جعل مجموع الزمان فى الحركتين بازاء المعاوق مستندا
الى حكم قضية جزئية مندرجة تحت كلية ثابتة بالبرهان مؤيدة
بالاتفاق على ما حكموا بها بل بنوا عليها الدليل هى ان الحركة
الاولى المفروضة بدون المعاوق تقع فى قدر من الزمان
بناء على ان كل حركة تستحق لذاتها زمانا لانقسامها الى اجزاء
لا يجتمع وقوع السابق منها مع وقوع المسبوق على ما هو المقرر
المحرر فى محله ولكن المتفلسفة اغتنموا ما استعمل فيه من لفظ
لذاتها وحملوا على معنى ماهيتها من حيث هى هى معراة عما سواها
من المتشخصات حتى عن حد من السرعة والبطوء وتغافلوا عن ان

بيان الغلطة المستندة اليها الفلاسفة
وجواب ابو البركات دو وجه دفعها عنه

هذه اللفظة بعينها هى ما استعملوا فيما دفعوا به الدخل المقدر
ومعلوم انهم لم يريدوا بها ههنا ذلك فاشتغلوا فى دفعه
ببيان ان الحركة فى هذه المرتبة يمتنع ان تقتضى قدرا معينا من
الزمان كما حكى عنهم المحقق الطوسى قدس سره فى تلخيص المحصل
بعد ذكر الاعتراض المذكور بقوله واجيب بان الحركة تستحيل
ان توجد الا فى حد ما من السرعة والبطوء وزمانا السريعة و
البطيئة مختلفان فالحركة وان كانت تستحق زمانا لذاتها
لكنها من حيث هى حركة فقط يستحيل ان يتعين لها زمان فان
كل زمان يتعين يجب ان يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ
كانت مع حد من السرعة والبطوء وفرضت مجردة عنها هف
انتهى ثم انه قدس سره فى شرح الاشارات بناء على ما اشترط
فى اول الكتاب وصرح به ههنا ايضا بقوله فهذا تقرير
مقاصدهم فى هذا الباب اجاب بمثل ذلك عن مثله فبعد
تقرير الدليل وذكر ما قرره الفخر الرازي من مضمون هذا الاعتراض
فى مقابل دليلهم بقوله الحركة بنفسها تستدعى زمانا وبسبب
المعاوقة تستدعى زمانا فتستجمعها واجدة المعاوقة وتختص
باحديهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع
الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بقدر انضياف ما يجب من ذلك اليه

قال اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت
لا مع حد من السرعة والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض
وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا
محالة ابطا او اسرع من المفروضة وكانت مع حد من السرعة
والبطوء حين فرضنا لا مع حد منهما هذا خلف انتهى فظهر ان المعترض
لو فسر قوله لذاتها او بنفسها ههنا بمعنى اخر غير ما حملوه عليه و
اجابوا عنه على طبقه كذات الحركة المخصوصة على ما قيل ان
كلام ابي البركات في المعتبر يشعر بان مراده من نفس الحركة حركة
ذلك الجسم بالقوة المفروضة فيه من غير اعتبار المعاوق او فرض
الاعتراض اولا بان اقتضاء حركة مخصوصة باعتبار القوة المحركة
والجسم المتحرك قدرا معينا من الزمان ضروري بل اتفاقي على
ما مر فتشترك الاجسام الثلثة فيه وما زاد عليه انما هو بازاء
المعاوق فاذا كان الزائد في الثاني باعتبار المعاوق القوي
ساعة يجب ان يكون في الثالث باعتبار الضعيف الذي بضعفه
فرضنا نصف ساعة فيكون زمان عديم المعاوق ساعة وزمان
ذي المعاوق الضعيف ساعة ونصفا فلا يتساويان لكان
الجواب المذكور غير مقابل له فلا يندفع به فلا يتم الدليل المذكور
في شيء من المقامين ولقد رايت المحقق قدس سره في شرح المقام
الثاني من الاشارات بعد بيان ان الحركة لا بد لها من ثلثه

ذكر المقدمة المذكورة في شرح الاشارات لتبيين وجه استدلال الفلاسفة في الطبيعي المذكورة

اشياء مسافة وزمان وحد معين بالسرعة والبطوء وقبل تقرير
الدليل مقدمة مفصلة لتبيين وجه الاستدلال بتلك الحركات
في المقامين فقال واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها
تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطوء
تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان توجد الا على
حد ما منهما فهي مفردة غير موجودة وما لا وجود له لا تستدعي
شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية
تحدد النفس حالها من السرعة والبطوء المتخيلين لها بحسب الملائمة
وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة السريعة والبطيئة
واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او قسر فتحتاج الى
ما تحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملائمة وغيرها فهي بحسب
ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاج
الى ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصور ذلك
الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان
الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا
فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل
في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه
اعني الحد المذكور من السرعة والبطوء يكون بشيء اخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي

من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهوا والماء بالرقة
والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما
يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو
الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطباعي فاذن يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الداخلي والخارجي ارتفاع
السرعة والبطو من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك
استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم
معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب
وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي
يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجه الاستدلال في
المسئلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف
السرعة والبطو كانت معاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء
البطو وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة
كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اعني القلة في احدهما
بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي
اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض
متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقة
ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة

١٥٤

دفع توهم الشارح الجديد في المقدمة المذكورة

اقل من الاولى على نسبة الزمانين الخ انتهى وقد توهم الشارح
الجديد للتجريد ان ما ذكر المحقق في صدر هذه المقدمة وجه
اخر في الجواب عن الاعتراض الذي نسبه الفخر الرازي على
منوال ابي البركات وان ما اتصل به من قوله الحركة تنقسم
الخ تمهيد لاتمام الجوابين فانه بعد تقرير الاعتراض المذكور
في الشرح ذكر ان المصنف مهد للجواب عنه مقدمة فذكر التمهيد
المذكور ثم قال وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض
بوجهين احدهما انه لا يمكن ان يقال ان الحركة الخ وثانيهما
ان الحركة بنفسها لا يمكن الخ فاوهم انهما جوابان مذكوران
في كلامه بعد هذا التمهيد بل اوهم ان قوله في الاول لانا بينا
ان الحركة يمتنع ان يوجد الخ اشارة الى ما بينه في هذا التمهيد
ولا يخفى ان هذا كله افتراء كما يظهر على المتامل والصواب ان
الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الثاني على طبق الاول
المذكور في صدر التمهيد المبين بما قبله مع زيادة توضيح وان
التمهيد المذكور في صدره لا دخل له في اتمام شي منهما بل انما هو
لتبيين وجه الاستدلال بالحركات المذكورة وارجاع التفاوت
في الاخيرتين الى قدر المعاوق فحسب فتامل ثم انه بنى على التوهم
المذكور ان معنى قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا
على ما زعمه المحقق قدس سره ان الحركة اذا لم تكن مع المعاوق تستدعي

ذكر ما ندعو شارح الجديد على انه ... الجواب
التمهار بانه تعرض على النقض بالمحقق

زمانا وان حاصل ما اجاب قدس سره به عنه بعد التمهيد المذكور
ان الحركة لا تكون على حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق
فاذا فرضت الحركة مفردة عنه كانت مفردة عن السرعة والبطوء
والحال انها بدون احديهما غير موجودة وما لا وجود له لا
يستدعي شيئا من الزمان ثم افاد ان مقصود المعترض من
كلامه هذا ليس كما زعمه قدس سره بل معناه ان الحركة مستقلة
بنفسها تستدعي زمانا من غير ان يكون للمعاوق دخل في ذلك
ثم بانضمام المعاوق وقد اليها في الاستدعاء تستدعي زمانا
آخر ثم قال وهذا المعنى لا يقتضي ان يكون الحركة لا مع المعاوق
مستدعية لزمان آخر ثم اغتر بهذه الخيالات فشرع في التعريض
به بقوله والعجب منه مع كونه علما في التحقيق وعالما للتدقيق
انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذي فهمه بمقدمات اكثرها
في محل المنع ولم يتنبه انه مبنى الدليل وبابطاله ينهدم بنيانه على
ما مر تقريره مشروحا انتهى ولا يخفى ان هذه كلها ساقطة اما
ما نسب الى المحقق في حل الاعتراض على ما ذكره وتقرير جوابه
على وجه يتوقف على التمهيد المذكور فلما بينا انه قدس سره حل
الاعتراض ههنا على ما حمله القوم عليه واجابوا على طبقه كما نقل
عنهم في تلخيص المحصل ولذا لم يزد في الجواب على ما اجابوه به وان
مقصوده من التمهيد المذكور بيان مبنى غرضهم في هذا المقام

بيان سقوط الخيالات المذكورة
على التفصيل

وتصويرها استظهروا به في اثبات هذا المرام ولو كان مشتملا على
بعض من الاقناعيات لا لاتمام الجواب به كيف ولو تم عنده ما ذكره
في التمهيد لكان برهانا براسه على اصل المطلوب في المقامين
اذ لزوم تحقق المعاوق الخارجي او الداخلي كما هو مقتضى التمهيد
يكفي فيه ويغني عن تجشم ترتيب المقدمات المذكورة في الدليل
المشهور فلا ينبغي عن مثله ان يجعل مثل ذلك من جملة ما يتوقف
عليه اتمام جواب عن اعتراض على هذا الدليل اذ يرجع حاصل
الجواب حينئذ الى ان هذا الاعتراض على هذا الدليل غير
وارد لان المطلوب ثابت بوجه اخر وهل هذا الا اعتراف
بنقصان الدليل في مقام توجيه اتمامه فتامل واما ما ذكره
في معنى قول المعترض فلان حاصله ان الحركة لا يجوز ان تقع
بدون المعاوق في زمان ولكن ما يقع معه في زمان يكون
ذلك الزمان بعضه بازاء نفس الحركة وبعضه بازاء المعاوق
وهذا كما ترى خيال غريب لا محصل له فان المعترض كيف
يجوز ان يرضى في مقام انكار لزوم المعاوق بكلا الحال
الحركة الممتنع وقوعها بدون الزمان بلزوم ثبوته لو وقعها
فيه وهل هذا الا كاضغاث الاحلام ثم كيف يجمع هذا الخيال
من هذا الكلام مع معاداة ما اتصل به من قوله فيستجمعها
واجدة المعاوقة وتختص باحديهما فاقدتها وهل هذا الا كالاعم

ذكر بطلان ما توهمه المعترض من ان مبنى الدليل
استدعاء الحركة بنفسها زمانا

ذكر ما بني على هذا التوهم من تقرير الجواب
عن اصل الدليل وما يتوجه عليه

ارتباط شطر من الكلام بشطر بل اشتماله على التدافع والتناقض
في اقل من سطر واما ما ادعي من ان استدعاء الحركة بنفسها
زمانا مبني الدليل فلا يجوز ممن هو بصدد توجيه هذا ما
فلانه توهم باطل لان مبنى الدليل هو الشرطية القائلة بانه لو
امكن الخلاء مثلا لامكن الحركة فيه في زمان واين هذا من
ذاك وقد بنى على هذا التوهم ما افاد في الجواب عن اصل الدليل
وسماه ههنا تقريرا اشر وحاصله ان وقوع الحركة بدون
معاوقة في زمان ان امكن يكون لا محالة بعض زمان و
قوعها مع المعاوق بازاء نفس الحركة فلا يلزم التساوي وان
لم يكن بطل الاستدلال بفرض وقوع ذلك المحال فيه فاورد
عليه المحقق الدواني ان الحركة بدون تلك المعاوقة تستحيل
في الواقع لكنه يمكن على تقدير وقوع الخلاء ولا يلزم بطلان
الاستدلال فتامل انتهى ثم انه بعد تلك الايرادات منع اكثر
المقدمات المذكورة في التمهيد المذكور وبسط الكلام فيه و
الاشتغال ههنا بتمييز ما له عما عليه تطويل بلا طائل والحق ان
المقدمات المذكورة لا تخلو عن بعض الاقناعيات كما هو
عادة الفلاسفة في بيان امثال تلك المطالب فلما يذهب

تقسيم ما هو المستعمل من تناسب الاربعة
المتناسبة في العلوم وتوضيحه بامثلة الاقسام

ما فيها على المتامل فتامل البحث الخامس المستعمل من تناسب
نسبتي الاربعة المتناسبة في العلوم اما بحسب الفرض كما في

امتناع الخلاء واثبات مبدأ الميل واما بحسب الواقع فلا يخلو
حينئذ من ان الحكم فيه بالتناسب فيها بديهي فلا يكون من جملة
مسائل شيء من العلوم وهو ظاهر بل انما يكون من مقدمات
اثبات بعض منها كقول اهل الحساب حاصل ضرب عدد في
عدد انما هو ما نسبته الى احد المضروبين كنسبة الواحد الى
المضروب الاخر وخارج قسمة عدد على عدد هو ما نسبته
الى الواحد كنسبة المقسوم الى المقسوم عليه او نظري فيكون
لا محالة من جملة مسائل علم ومع ذلك قد يكون من مقدمات
مسئلة اخرى ايضا اما في ذلك العلم كما في حادي عشر ثامنة
اصول اقليدس من ان نسبة المربع الى المربع نسبة الضلع
الى الضلع مثناة وكما في ثاني عشرها من ان نسبة المكعب الى
المكعب نسبة الضلع الى الضلع مثلثة فانهما مع كونهما من جملة
المسائل فيها يكونان من مقدمات اثبات كثير مما ذكر بعدهما
كما هو شان اكثر المسائل الهندسية واما في غير ذلك العلم من
علوم اخرى كما في الخامس عشر من الثانية عشر من ان نسبة الكرة
الى الكرة نسبة القطر الى القطر مثلثة فانه مما يبتني عليه بعض

ذكر ما اورده المحقق الطوسي قدس سره على الطبيعي
وما يمكن ان يدفع به عن الايراد المذكور

المسائل المشهورة بين اهل الهيئة كما ستطلع عليه فامثال هذه
المسائل لكونها اساس المطالب جمة جديرة بان يتامل فيها
ارباب التحصيل ولقد اورد المحقق الطوسي قدس سره على هذا الآخر

بعد تحريره في كتاب اقليدس ان ما استعمل في بيانه من انه ان لم
تكن نسبة القطر الى القطر مثلثة كنسبة الكرة الى الكرة فلتكن
نسبتها الى كرة اصغر او اكبر موضع نظر لان ذلك مما لا يجب
بل الواجب ان يكون كنسبتها الى مجسم اصغر او اكبر من الكرة
الثانية كما كان في نظائرها لان النسبة من عوارض المقادير
بالذات لا الاشكال العارضة للمقادير وما لم يبين امكان
وجود كرة تساوي اي مجسم يفرض لا يثبت الحكم بهذا النحو
وهذا اعظم شك يرد على ما في كتاب اقليدس وانا ما وجدت
من المهندسين من تعرض له او لحله الى الآن ولم يقع لي فيه
بعد ما يستحق ان يورد اللهم الا ان يبنى البيان على بعض
قواعد ابلونيوس وايراد ذلك غير لايق بهذا الموضع انتهى
ثم انه قدس سره رتب رسالة على حدة لاقامة البرهان على ذلك
مبنية على مقدمتين موقوفتين على اشكال كثيرة من هذا الكتاب
وكتاب ابلونيوس ولا يخفى ان ترتيب تلك الرسالة لاتمام هذا
المطلب بهذا الوجه تسجيل على تقصير اقليدس ونقصان كتابه
عما يحتاج اليه في اثبات هذا الشكل من الاشكال الكثيرة المثبتة
في كتاب آخر وقد سنح لي في توجيه هذا المقام وجهان متفننان
عما تجشم قدس سره في تلك الرسالة يمكن ان يعتذر بهما عن جانب
اقليدس ويصلح باستظهارهما كتابه ارجو ان تقبل عليهما

بوجوه

بوجوه الانصاف من اهله احدهما انه قد مرت الاشارة الى ان
المهندسين لم يتحاشوا عن ابتناء مسائلهما على الاصول الثابتة
في الطبيعيات كاتصال المقادير ووجود الخط والسطح و
المستقيم والمنحني والدائرة كما اشعر به في اوايل الكتاب المذكور
فيجوز على ذلك ان يكون امكان وجود كرة تساوي اي مجسم
يفرض في هذه المسئلة مبنيا على ما هو من مقرراتهم التي لم يشك
احد منهم فيها من عدم اباء شئ من الاجسام البسيطة لذاته عن
الكروية التي هي الشكل الطبيعي له بل وجوب كونه عليها عند انتفاء
القواسر الخارجية فان تجويز ابتناء الهندسيات على بعض من
اصولهم المقررة دون بعض تحكم ولا باس بعدم اشعار اقليدس
بره هيهنا بالخصوص اذا كان ذلك امرا معلوما شايعا عند جميع
المهندسين وثانيهما انه يكفي ههنا توهم الصغر والكبر للكرة
الثانية بحركتها الكمية على سبيل التكاثف والتخلخل الى المرتبة
المرتبة يحتاج اثبات المطلوب اليها مع حفظ الشكل في جميع المراتب
فلا محالة اذا لم تكن النسبة الاولى الى الثانية فلتكن كنسبتها
الى بعض تلك المراتب لعدم خلوها عما يطابقه لاعتبار التدريج
المستلزم لانتفاء الطفرة وباب امثال هذا التوهم غير مسدود
في شئ من الهندسيات بل المدار في الاكثر عليها حتى انه لم يعتبر
فيها امكان التحقق والفعلية في شئ من المتوهمات بل لو لم يتم

المفروضة كنسبتها

المستحيلات لا تقدح اكثر التعميمات المشتملة عليها كليّاتهم لحكمهم
في الشكل المأموني بتساوي الزاويتين اللتين على قاعدة
المثلث المتساوي الساقين بدون تخصيص بما لم يكن كل من
ساقيه مساويا لقطر الفلك الاعظم مع ان البيان فيه مشتمل
على فرض اخراج الساقين المستحيل في مثل هذه الصورة وقد
مر شيوع اجراء مثله من المحصلين في غير الهندسيات ايضا
كما استعملوه في البرهان السلمي وغيره فتذكر البحث السادس
قد اشتهر بين اهل الهيئة في بيان عدم قدح التضاريس التي على
الارض من جهة الجبال والاغوار في كرويتها الحسية ان نسبة
اعظم الجبال اليها كنسبة جرم سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها
ذراع تقريبا ولا يخلو كلام القوم في تقرير هذا التشابه من غموض
واغلاق مع ايجاز مخل او تطويل ممل فان الشارح الرومي للملخص
مع مبالغته في حسن التحرير قال في هذا المقام وذلك لانهم ذكروا
ان قطر الارض على ما وجده المتقدمون الفان وخمسمائة و خمسة
واربعون فرسخا تقريبا وان ارتفاع اعظم الجبال
فرسخان وثلث فرسخ وهو خمسة امثال نصف فرسخ تقريبا
ثم بينوا ان نسبة نصف فرسخ الى قطر الارض كنسبة خمس سبع
عرض شعيرة الى ذراع بان قسموا عدد ضعف فراسخ القطر
وهو خمسة الاف وتسعون على عدد شعيرات الذراع وهو

ذكر ما اشتهر من نسبة اعظم الجبال الى الارض
وبيانه على ما قرره شارح الملخص

مائة واربعة واربعون اذ الاصبع ست شعيرات معتدلة مضمومة
بطون بعضها الى ظهور بعض فخرج خمسة وثلثون بالتقريب
ولان نسبة الخارج من القسمة الى المقسوم كنسبة الواحد الى
المقسوم عليه ابدا يكون نسبة خمسة وثلثين الى عدد ضعف
الفراسخ كنسبة الواحد الى عدد شعيرات الذراع اعني نسبة
شعيرة الى ذراع بل يكون نسبة خمس سبع خمسة وثلثين وهو
الواحد الى عدد ضعف فراسخ القطر اعني نسبة نصف فرسخ
الى القطر كنسبة خمس سبع عرض شعيرة الى ذراع فنسبة ارتفاع
اعظم الجبال الذي هو خمسة امثال نصف فرسخ الى قطر
الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع وهي نسبة الواحد
الى الف وثمانية ويلزم من ذلك ان يكون نسبة كرة قطرها
مقدار ذلك الارتفاع الى كرة الارض كنسبة كرة قطرها سبع
عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع وهي نسبة الواحد الى الف
الف الف واربعة وعشرين الف الف ومائة واثنين وتسعين
الفا وخمسمائة واثني عشر ويكتب بالارقام الهندسية هكذا
١٠٢٤١٩٢٥١٢ كما لا يخفى على من له دربة في علمي الهندسة
والحساب فاذا نزلنا كلا من الجبل والسبع منزلة الكرة تكون
نسبة اعظم الجبال الى كرة الارض كنسبة جرم سبع عرض شعيرة
الى كرة قطرها ذراع ولذلك وقع في عبارة كثير من المحققين ما يدل

تفريع مهم لبيان النسبة المذكورة

بظاهره على ذلك واحالوه على مايثبتوه مع انهم لم يبينوا الاتماثل
النسبتين اللتين ذكرناهما اولا انتهى وهذا كما ترى فالتقرير
الواضح اللايق بهذا المطلوب ان يقال ان ارتفاع اعظم
الجبال بالتتبع لايزيد على فرسخين وثلث فرسخ وقطر
الارض على ما استنبط جمع من مشاهير المتقدمين والمتاخرين
من قدر محيطها المعلوم لهم من مساحة قدر درجة واحدة
منه هو الفان وخمسمائة وخمسة واربعون فرسخا فالقطر
المذكور يزيد على الف مثل الارتفاع المذكور باكثر من مائتين
واما الذراع فهي بنا، على انها عند المحدثين اربعة وعشرون
اصبعا والاصبع ست شعيرات تزيد على الف مثل سبع عرض
الشعيرة باقل من عشرة فنسبة الارتفاع الى القطر هي كنسبة السبع
المذكور الى الذراع تقريبا واصغر منها بما يقتضيه التفاوت
المذكور تحقيقا وبعد فرض كل من الاقدار المذكوره قطر الكرة
وملاحظة المقدمة الثابتة في الاصول من ان نسبة الكرة الى
الكرة كنسبة القطر الى القطر مثلثة يرتقي كل من النسبتين بين
الكرتين الى مثل نسبة الواحد الى الف الف الف تقريبا ولكنه
على التحقيق واعتبار التفاوت بعد التثليث يتبين ان
نسبة الجبل الى الارض اصغر بكثير من نسبة كرة سبع عرض الشعيرة
الى كرة الذراع وهو فوق المطلوب هذا على تقرير اخذ الذراع

على راي المحدثين وقطر الارض على راي القدما، ولو اخذ على
راي واحد او عكس لتغيرت النسبة فان الذراع عند القدما
اثنان وثلثون اصبعا والقطر عند المحدثين الفان وستمائة
واربعة وستون فرسخا تقريبا فتصير نسبة سبع عرض الشعيرة
الى الذراع المعروف بين القدما، اصغر من نسبة الواحد
الى الالف ونسبة ارتفاع اعظم الجبال الى قطر الارض المعتبر
عند المحدثين اعظم منها ولكن امثال هذا التفاوت لا تقدح
في اصل المطلوب كما لا يخفى وليعلم ان المطلوب من عدم قدح
تلك الامور في كرويتها الحسية كما فهمه المتاخرون هو انها لا تخل
بشكل جملتها قال صاحب الملخص فيه هذه التضاريس لا تقدح
في كونها كرية الشكل كالبيضة لو الزق بها حبات شعير لم يقدح
في شكل جملتها انتهى وفيه نظر اما اولا فلان كون الارض
او البيضة حينئذ على الشكل الكروي او البيضي عند الحس ممنوع
وكيف يمكن دعوى ذلك مع ما يرى على كل منهما ما يخرج به الشكل
عما اعتبروا فيه وعرفوه به واما ثانيا فلان المطلوب على ذلك
اوسع من ان يحتاج بيانه الى التدقيقات المذكوره فان البيضة
مثلا كما انها لا يخرج شكل جملتها عن البيضية بالزاق حبات من
الشعير بها كذلك لا يخرج عنها بالزاق حبات من الحمص بل اكبر
منها بها وهو ظاهر فيلزم بهذه النسبة ان لا يقدح في شكل جملة

ذكرنا ذكره فهم المتاخرون من مطلوب القياس من عدم قدح اقتضاء السن والكروية الحسية للارض

ذلك

شبهة

الارض جبال مفروضة على ارتفاع خمسين فرسخا بل اكثر فلا يبقى
فى عدم اخلال الواقع منها فيه فيصير البحث عن هذه المسئلة على نحو
ما تجشم فيها ارباب الصناعة ركيكا جدا فلا يخفى انه يمكن حل
المطلوب فى هذا المقام على ادق مما فهموا او هو ان الجبال
والوهاد الواقعة على سطح الارض غير محسوسة عادة عند
الاحساس بجملة كرة الارض على ما هى عليه فى الواقع بيانه ان
روية الاشياء تختلف بالقرب والبعد فيرى القريب اعظم
مما هو الواقع والبعيد اصغر منه وهو ظاهر وقد اطبق القائلون
بالانطباع وبخروج الشعاع كلهم على ان هذا الاختلاف فى
روية المرئى بسبب القرب والبعد انما هو تابع لاختلاف
الزاوية الحاصلة عند مركز الجليدية فى راس المخروط الشعاعى
بحسب التوهم او بحسب الواقع عند انطباق قاعدة على سطح
المرئى فكلما قرب المرئى عظمت تلك الزوايا وكلما بعد صغرت
وقد تقرر ايضا بين محققيهم على ما هو مصرح به فى ملتقطات
افلاطون ان روية الشئ على ما هو عليه انما هى فى حالة يكون
البعد بين الرائى والمرئى على قدر يقتضى ان تكون الزوايا المذكورة
قائمة فبناء على ذلك اذا فرضنا الزاوية المذكورة بالنسبة الى
مرئى قائمة يجب ان يكون البعد بين راس المخروط وقاعدة المحيطة
بالمرئى بقدر نصف قطر قاعدة كما لا يخفى على من له الف بالاصول

بيان انه يمكن حل المطلوب القريب من موهوم
على ادق مما فهمه المتاخرون واستلا ئحاج
اليها تجشموه فى بيانه

الهندسية

شبهة

الهندسية فلما كان قطر الارض على ما مر ازيد من الفى فرسخ بلا
لا تكون مرئية على ما هى عليه من دون الف فرسخ ومعلوم ان
الجبال والوهاد المذكورة غير محسوسة عادة عند هذا البعد
من المسافة فلا يكون لها قدر محسوس عند الارض بالمعنى
الذى مهدنا وقد ظهر من تقريرنا هذا ان بيان هذا المطلوب
لا يحتاج الى اثبات تشابه نسبة اعظم الجبال الى الارض
مع نسبة سبع عرض شعيرة الى الكرة المذكورة كما تجشموه
بل يكفى فيه ان يقال ان جملة الارض لا ترى على ما هو الواقع
الا فى بعد كذا ومعلوم ضرورة ان اعظم الجبال غير محسوس
من هناك فليس لها قدر محسوس عندها ومن تامل فى سائر
مطالبهم التى تقرب من هذا المطلب عرف انه على ما حملناه عليه ابنيب
اليها مما فهموه منه من جملتها ما حكموا بان الارض ليست بذات
قدر محسوس عند فلك المريخ وما فوقه من الافلاك بل هى
كالنقطة بالنسبة اليها بناء على عدم الفرق بحسب الحس بين
السطح المار بوجه الارض الفاصل بين الظاهر والخفى من تلك
الافلاك وبين السطح المار بمركز الكل الموازى لذلك السطح
وما ذلك الا لبعد فلك المريخ وما فوقه عنا الى حد يكون
حكم قدر نصف قطر الارض الفاصل بين الافقين المذكورين
هنالك عند حواسنا الحكم قدر ارتفاع اعظم الجبال من المسافة

نا بيان الجبال المذكورة ليست مطالبهم
القريبة من ذلك

لم يكن
البعيد عنا بقدر نصف قطر الارض ولذلك حكموا فيما
بعده عنا في تلك المرتبة كفلك القمر بان الارض هي ذات
قدر محسوس عنده بدلالة الخسوف واختلاف المنظر وما
ثبت ايضا عند علماء الابعاد والاجرام من ان بعد مقعر
فلك القمر عن مركز العالم اقل من اربعين مثلا لنصف قطر
الارض وبعد محدبه عنه قريب من ضعف ذلك شاهد على ان
كرة الارض عند فلك القمر ليست في مرتبة ما لا يحس به عند
الاحساس به كيف وجرم القمر مع انه على ما ثبت عندهم
اقل من ثلث جرم الارض يرى عنده كما ترى فان قلت كون
الارض محسوسة عند فلك القمر مناف لما اشتمل عليه ما رواه
الصدوق رحمه الله في باب ذكر عظمة الله جل جلاله من كتاب
التوحيد موافقا لما روي في الروضة عن ابي عبد الله عليه السلم
عن رسول الله صلى الله عليه وآله في جواب سؤال زينب العطارة
الحولاء عن عظمة الله عز وجل حيث انه صلى الله عليه وآله بعد
ما ذكر لها ان الارض بمن عليها عند التي تحتها كحلقة في فلاة
قي وهاتان بمن فيهما ومن عليهما عند التي تحتها كحلقة في فلاة
قي وهكذا الى السابعة ذكر ان الارضين السبع بمن فيهن
ومن عليهن على ظهر الديك كحلقة في فلاة قي ثم ذكر ان الجميع
على الصخرة والجميع على الحوت والجميع عند البحر المظلم والجميع عند

دفع ما يتوهم من التنافي بين كون الارض محسوسة عند فلك القمر وبين ما يدل عليه حديث زينب العطارة

الهواء والجميع عند الثرى ثم الجميع عند السماء الاولى كحلقة في
فلاة قي ثم ذكر ان هذا كله والسماء الدنيا ومن عليها ومن فيها
عند التي فوقها من السموات كذلك وهكذا ذكر النسبة بين
كل من سائر السموات وبين جميع ما تحته ثم بين كل من البحر
المكفوف وجبال البرد والهواء التي تحار فيه القلوب وحجب النور
والكرسي والعرش وبين جميع ما ذكر قبله انتهى الحديث بمضمونه
قلت لا يمكن ان يحمل النسب التي ذكرت بين هذه الموجودات
في هذا الحديث على النسب المقدارية التي اعتبر مثلها بين الحلقة
والفلاة اللتين هما المشبه بهما في جميع المراتب فانه خلاف ما
تدل عليه العقول الصحيحة السليمة بعد التامل في البراهين
الهندسية في الحسابية التي لا يحوم حولها الشك اصلا ولا يعتريها
بها الشبهة قطعا ولذلك حمل الاستاد دام ظله في شرح الروضة
ما اشتمل عليها هذا الحديث من وجوه الشبه على ارتفاع
ثقل كل من تلك الموجودات عما اتصل به ولا يخفى انه يجوز ان
يحمل ايضا على ان نسبة الحكم والمصالح المرعية في خلق كل من
تلك المراتب الى ما روعي فيما ذكر بعده كنسبة مقدار الحلقة الى
الفلاة ليدل على ان ما يمكننا ان نشاهد او ندرك من آثار صنعه
وعجايب حكمته في الشواهد ليس له نسبة محسوسة الى ادنى
ما هو محجوب عنا فكيف الى ما فوقه والعلم عند الله واهله

نقصان النسبة الحجمية فيما بين الاجسام تتكافؤ مع النسبة الوزنية فيما بينها

البحث السابع قد تقرر بين علماء الطبيعيين ان نسبة التي
بين الاجسام المتخالفة بحسب الوزن متكافئة مع النسبة التي بينها
بحسب الحجم بمعنى ان نسبة وزن الثقيل مثلا الى وزن الخفيف منهما
كنسبة حجم الخفيف الى حجم الثقيل وبالعكس وبعبارة اخرى ان
نسبة مكان اثقل المتساويين في الوزن الى مكان اخفهما كنسبة
وزن اخف المتساويين في المكان الى وزن اثقلهما والسر فيه
ان التخالف النوعي بل الشخصي بين اكثر الاجسام موجب
لاختلافهما حجما ووزنا لعلة اتفاق اوضاع الاجزاء المتخللة
اليهما في خصوص مرتبة من كيفية التكاثف والتخلخل والاندماج
والانتفاش وما يجري مجراها وامثال تلك الكيفيات هي
العمدة في سببية كلا الاختلافين اما الحجم فظاهر واما الوزن
فلانه امر اضافي بين ذوي حجمين متساويين وظاهر ان الالطف
منهما بالاسباب المذكورة اخف من اكثفهما بها وبالعكس وربما
يعرض الاختلاف ان المذكوران في جسم واحد شخصي بحسب
الوقتين فان الماء المالي لحد مخصوص من اناء قد يرتفع وقد
ينزل عن الحد المذكور بسبب عروض الحرارة والبرودة المقتضيتين
للتخلخل والتكاثف الموجبين لازدياد الحجم وانتقاصه كما هو مشاهد
فيما هو في قارورة مشدودة الراس عند اختلاف الهواء المجاور
لها حرارة وبرودة فان قيل اختلاف الماء المذكور في الحجم بحسب

بل الشخصي

دفع ما يتوهم من عدم التكافؤ في جسم واحد شخصي

الوقتين معلوم بالحس واما اختلافه في الوزن فغير مسلم بل الظاهر
انه في الحالتين على وزن واحد فيمكن ان تنقض كليتهم المذكورة
بمثل هذه الصورة لظهور حصول التفاوت في الحجم دون الوزن
قلنا كون هذا الماء على وزن واحد في الوقتين بمعنى عدم تغيره
بالنسبة الى الخارج لاينافي تغيره بالنسبة الى نفسه بحسب الحالين
وهو واقع هنا لظهور ان القطعة المفروضة من المتخلخل على حجم
المتكاثف اخف منه لكونه جزءا منه وهو المراد فيما نحن فيه كما اشرنا
اليه بانه اضافة بين الشيئين متساويين في الحجم كيف ولو لم يعتبر
ذلك لما كان الحجر اثقل من القطن لجواز مساواتهما بل رجحان
القطن عليه عند تفاوتهما في الحجم فظهر ان الجسمين المتخالفين
يكونان عند مساواتهما حجما متفاوتين وزنا وبالعكس الا نادرا
على ما اشتهر في النحاس والشبه مع انهما ايضا عند التحقيق لا يخلوان
من تفاوت قليل غير معتبر من قلته فان النحاس على ما نقل صاحب
البهائية في الحساب عن محققي الحكماء اثقل من الشبه بازيد من الفي
مثقال في حجم مكعب ذراع وبالجملة لما كان عظم الحجم وخفة الوزن
وكذا الصغر والثقل مسببين من علة واحدة كما عرفت تكون النسبة
بين وزني الخفيف والثقيل المتساويين حجما مشابهة بين حجميهما
على تقدير التساوي في الوزن كما هو المطلوب وقد استخرج حذاق
قدماء الحكماء قدر النسبة بين اوزان انواع الفلزات وغيرها ايضا

للنسبة م

ذكر ما استخرجه الحكماء من قدر النسبة بين اوزان الفلزات عند تساوي احجامها

على الغالب من اصنافها واشخاصها بضروب من الحيل المقاصد محتاج
اليها في صنائعهم المعدوده من فروع الطبيعيات كالكيميا على
نحو ما اشار الى بعضها ابو نصر في بعض قطعاته المشتمل عليها
منظومته الموسومة بالنصاب في اللغز تارة بحساب الجمل في قوله
نه فلز مستوی الحجم را چون بر کشی • لختلاف وزن دارد هر یکی
بی اشتباه • زر لکن زیبق الم اسرب دهن ارزیز خل • فضه ند آهن
یکی مس وشبه روی ماه • وتارة بالصریح فی قوله • زر وی جثه
هفتاد و یکدرم سیماب • چل و شش است ارزیز سی و هشت شما
ذهب صد است سرب پنجه و نه آهن چل • برنج و مس چل و پنج است
ونقره پنجه و چار • ولا یخفی انه یمکن بنا على هذه الضوابط في تلك
الفلزات استعلام الخالص من المغشوش في كل منها سوى
المتساويين وزنا وحجما باستعلام قدر وزنه وحجمه بالنسبة الى
خالصه فانه ان وافقه في كل منهما فهو خالص وان خالفه في احدهما
مع موافقته في الاخر فهو مغشوش وطريق استعلام وزنه مع خلوصه
فيما يمكن ان يوزن بالميزان او القبان كما هو الشائع ظاهر واما
فيما لم يكن ذلك لمانع كالثقل الفاحش فطريقه ان يوضع في سفينة
او شبهها ويحفظ حد انحطاطها بثقله عن سطح الماء ثم يقاس
بما اريد ان يقاس به كذلك على نحو ما روي عن امير المؤمنين عليه السلم
فيما قضى به على الحدادين في البصره من وزن باب من حديد اشتروه

بيان امكان استعلام الخالص من المغشوش باستعانة النسب المضبوطة

بيان طريق استعلام التوافق والتخالف في وزن الجسمين وكذا في حجميهما

١٦٤

من قوم بعد نزاعهم في قدر وزنه وطريق استعلام توافق الحجم و
تخالفه بين جسمين على اي شكل كانا ان يلقي احدهما في ظرف و
يصب عليه الماء حتى يعلوه ويعلم حد ارتفاعه فيخرج ثم يلقى الاخر
فان كان ارتفاع الماء في الحالتين على حد واحد فهما على حجم واحد
والا فلا هذا طريق تميز الخالص من المغشوش واستعلام اصل
الغش واما استعلام قدر الغش في المغشوش باستعانة هذه
الضوابط فلم يصل الينا فيه شيء من الاذكيا، ولكنا قد تفطنا بطريق
له في سالف الزمان وقررناه في فارسية افردناها لبيانه وسميناها
بالعيارية ملخصه ان ينظر اولا الى قدر تفاوت وزن المغشوش
عن خالصه في جثة مفروضة فيحفظ ثم ينظر الى قدر تفاوت وزن
جوهري المغشوش والمغشوش منه على تقدير خلوصهما في هذه
الجثة على ما تقتضيه الضوابط فيحفظ ايضا ثم ينسب المحفوظ الاول
الى الثاني فيكون الغش بقدر هذه النسبة من هذه الجثة والخالص
هو الباقي مثاله اذا تحقق مغشوشية قدر من ذهب في جثة ما
مثقال من خالصه بالحديد مثلا فخرج تسعين مثقالا اي انتقص
عن قدر خالصه بعشرة مثاقيل حفظنا العشرة ثم نظرنا الى قدر
تفاوت وزني الذهب والحديد في تلك الجثة فكان ستين مثقالا
فلما كان نسبة العشرة الى الستين بالسدس حكمنا بان سدس
هذه الجثة هو الحديد والباقي هو الذهب الخالص فيكون ستة مثاقيل

بيان طريق استعلام قدر وزن الغش والمغشوش منه في جسم مجموعهما باستعانة النسب المذكوره

وأربعة أسداس مثقال من التسعين المذكور حديدا والباقي ذهبا
وإن خرج خمسة وثمانين مثقالا انسبنا الخمسة عشر إلى الستين
وحكمنا بأن ربع الجثة مشغول بالحديد والباقي بالذهب فيكون
عشرة مثاقيل فيها حديدا وخمسة وسبعون ذهبا وعلى هذا
القياس جميع المراتب وسائر الفلزات وبرهان هذا الطريق
أما من جهة اللم فهو أن قدر تفاوت وزن المغشوش والمغشوش
منه بالنسبة إلى جثة واحدة كالستين بين وزني الذهب و
الحديد في الجثة المفروضة هو بمنزلة المسافة بين الفلزين بمعنى
أن العالي مثلا إذا انحط عن مرتبته بسبب الغش بالسافل قرب
منه بقطع بعض تلك المسافة فكلما ازداد الغش ازداد القرب
بقطع الأكثر حتى أنه لو أمكن بسبب كثرة الغش أن يتحد العالي
مع السافل في الحقيقة لأمكن بأن يقطع جميع المسافة وبالعكس
فمجموع هذه المسافة هو مقياس قدر التنزل عن الخلوص فإذا
قيس هذا القدر به بالنسبة فهي قدر الغش في الجثة المفروضة
كما صورنا وأما من جهة الإن فهو أن قدر الغش لو لم يكن مساويا
لقدر النسبة المذكورة لكان إما زائدا عليه أو ناقصا عنه وبطلان
احتمال الزيادة والنقصان معلوم بالسبر والتتبع فإنه لو كان
قدر الحديد في الصورة الأولى من مثالنا مثلا أزيد من ستة
مثاقيل وأربعة أسداس مثقال أو أنقص منه فرضناه تارة عشرة

نقض البرهان على صحة طريق الاستعلام المذكور من جهة اللم والإن

154

مثاقيل فكان شاغلا لربع الجثة المفروضة فيبقى منها للخالص
من الذهب ثلاثة أرباعها وثلاثة أرباع المائة خمسة وسبعون
فيصير المجموع خمسة وثمانين لا تسعين كما هو المفروض هف
وتارة خمسة مثاقيل فكان شاغلا لثمن الجثة المفروضة
فيبقى منها للخالص سبعة أثمانها وسبعة أثمان المائة
سبعة وثمانون ونصف فيصير المجموع اثنين وتسعين
ونصفا لا تسعين هف وهكذا كل ما يفرض من مراتب الزيادة
والنقصان يستلزم الخلف فظهر أن قدر الغش يجب أن
يكون مساويا لقدر النسبة المذكورة حتى يوافق الغرض
المذكور وأيضا مطابقة القدر المذكور لتلك النسبة مطردة
في أي صورة تفرض بلا تخلف قط فيكون هو المناط في الجميع
فتدبر هذا على تقدير أن يكون خصوصية جوهر الغش معلومة
بوجه آخر كما صورنا لعدم إمكان تحصيل العلم بالخصوصية
من هذا المسلك لوجوه أولها إمكان تحصيل العلم بالخصوصية
تحقق فلزين متساويين حجما ووزنا كالنحاس والشبه فاحتمال
كون الغش من هذا أو من ذاك قائم ولا يمكن أن يتعين بهذا
المسلك لابتنائه على اختلاف الوزن والحجم وثانيهما إمكان
مساواة فلز بسيط مع مركب من فلزين أو أكثر وزنا وحجما كالشبه
مع المركب من الفضة والرصاص بالمناصفة وكالنحاس مع المركب

بيان عدم إمكان الاستعلام المذكور في صورة الجهل بخصوصية جوهر الغش

من الرصاص والاسرب بالثلث والثلثان فلو كان قدر
من الذهب مغشوشا بمثقالين من الشبه لكان موافقا لذلك
القدر على تقدير كونه مغشوشا بمثقال من الفضة ومثقال من
الرصاص وكذلك لو كان مغشوشا بثلثة مثاقيل من النحاس
لكان موافقا لما كان مغشوشا بمثقال من الاسرب ومثقالين
من الرصاص فلا يمكن ان يتعين شئ من الاحتمالين المتوافقين
بما يتبنى على الاختلاف وثانيها امكان حصول النقصان الخاص
مثلا عن قدر الخالص بعلل شتى على سبيل البدلية فانه كما يجوز
ان يكون نقصان الذهب عن مائة الى تسعين او ثمانين او
نقصان الفضة عن اربعة وخمسين الى اربعين او ثلثين معللا
بمداخلة قدر خاص من الحديد مقتض لذلك يجوز ان يكون معللا
بمداخلة قدر اكثر منه من الرصاص مقتض لما يقتضيه بعينه و
هكذا فلا يمكن ان يدل المعلول الخاص على خصوص شئ من علله
المحتملة فتامل وقس على تلك الفلزات في امكان تحقيق قدر
الغش حال غيرها من الاجسام عند معلومية نسبة بعضها الى بعض
وزنا وحجما كالخل واللبن والعسل والدبس والزيت والنفط من
المايعات وكالشمع والشحم والقير مما في حكمها والحاصل ان المغشوش
والمغشوش منه من اي جنس كانا بعد كونهما معلومي الجوهر و
النسبة وزنا وحجما يمكن ان يستخرج بمعاونة تلك المعلومات

احدا طريقي الاستعلام المذكور في غير الفلزات
من الاجسام الاخر

قدر وزن كل منهما عن قدر مجموع حجمها على نحو ما اوضحناه في
الامثلة السالفة ولا يخفى انه يمكن ايضا عكس ذلك بان يستخرج
قدر حجم كل منهما عن قدر مجموع وزنهما ولكن المطلوب الاصلي
في الفلزات غالبا استعلام وزنها لكونه مضبوطا بالمثاقيل
والقراريط والطساسيج ونحوها ولذا اقتصرنا فيها عليه نعم ربما
ينتفع بهذا العكس في المائعات وما في حكمها بناء على تعارف
ضبطها بالاكيال المعروفة ايضا كضبطها بالاوزان فعند معلومية
وزن شئ منها وظهور كونه مغشوشا بنوع اخر يمكن استعلام
قدر الغش فيه بالنظر الى تفاوت قدر حجمه عن حجم الخالص منه عند
كونه على وزن مفروض ثم نسبته الى قدر تفاوت الحجمين في هذا
الوزن على تقدير خلوصهما على عكس ما صورناه في الفلزات مثلا
اذا عرف في قدر معلوم الوزن من الخل كعشرة امنان انه مغشوش
بالماء ويكون التفاوت بين وزني خالصيهما بالنسبة الى كيل
معين مضبوط كان يكون عشرة امنان الخل الخالص اربعة عشر
من هذا الكيل وعشرة امنان الماء ستة عشر منه فخرج خمسة عشر
فينسب الواحد الذي هو قدر تفاوت هذا الخل عن خالصه الى الاثنين
الذي هو قدر تفاوت الخالصين بالنصف فيحكم بان نصف هذا
الوزن وهو خمسة امنان ماء ونصفه الاخر خل وعلى هذا القياس
ووجهه ظاهر مما تقدم واذا اتقنت هذا الاصل فربما ينفعك

بيان امكان استعلام مقدار مجموع الخليطين من وزن
مجموعهما على عكس ما سبق بتلك الطريق المذكور

اجراء الطريق المذكور في استعلام المجهول من الكيل
او الوزن في الحبوب والبذور

احيانا فی غیر الاجناس المذكوره كالحبوب والبذور فان الحنطة
والشعیر مثلا اذا اختلطا وجهل قدر النسبة بینهما فیمكن ان
یستعلم بعد رعایة الوزن والكیل واستخراج النسبة بین خالصیهما
فیما قدر وزن كل منهما عن قدر كیل المجموع وبالعكس علی نحو ما مر
صورنا فی غیرها فتبین من تقریر تلك المراتب ان العلم بنسبة
اوزان الاجسام الی اكیالها وبالعكس لكونه اصلا فی استخراج
احدهما من الاخر وهو مما یحتاج الیه كثیرا امر مطلوب كثیر
النفع فی احوال المعاش بل فی نحو الكر من الماء والعصیر من العنب
من المسائل الشرعیة ایضا لمن اراد رعایة الاحتیاط فیهما
وتحقیق هاتین المسئلتین علی وجه یتضح به ما اشرنا الیه یحتاج
الی تصدیر مقدمة فی بیان بعض المقادیر المنصوصة المبنی
علیه كثیر من الاحكام الشرعیة كالدرهم والمثقال الشرعیین
والرطل والمد والصاع مع بعض المقادیر المضبوطة المعروفة
بین الناس فی هذه الازمان فی اكثر بلاد العجم كالمثقال الصیرفی
والمن التبریزی وبیان نسبة بعضها الی بعض فنقول اما الدرهم
الشرعی المعتبر فی نصاب زكوة الفضة والقطع ومقدار الدیة
والجزیة وغیر ذلك ویقال له الوزنة ایضا فهو علی وزن ثمان
واربعین شعیرة متوسطة اتفاقا واما المثقال الشرعی المعتبر فی
نصاب زكوة الذهب وغیره المعبر عنه بالدینار ایضا فهو علی

وزن ثمان وستین شعیرة واربعة اسباع شعیرة كذلك فوزن
كل درهم موافق لسبعة اعشار دینار وبعبارة اخری لنصف
دینار وخمسه ووزن كل دینار موافق لدرهم وثلثة اسباع
درهم فیكون عشرة دراهم مساویة فی الوزن لسبعة دنانیر
واما الرطل المعتبر فی قدر الكر من الماء وغیره فالعراقی منه ویقال
له البغدادی ایضا مقدر عند جمهور الخاصة والرافعی من العامة
بمائة وثلثین درهما شرعیا موافقا لاحد وتسعین مثقالا
شرعیا وعند جمهور العامة والعلامة الحلی رحمه الله من الخاصة
بمائة وثمانیة وعشرین درهما واربعة اسباع درهم موافقا لتسعین
مثقالا شرعیا والمدنی منه مقدر برطل ونصف بالعراقی اتفاقا
والمكی برطلین عراقیین كذلك فیجری فیهما ایضا مقتضی الخلاف
المذكور فیه واما المد المعتبر فی قدر ماء الوضوء وبعض الكفارات و
غیرها ففی تقدیره اقوال فصلناها فی رسالتنا الموسومة بمیزان
المقادیر ازیدها قدرا واقواها مستندا ما اتفق علیه جمهور
فقهائنا رحمهم الله من انه رطلان وربع بالعراقی واقلها قدرا
واضعفها سندا عندهم ما نسب الی ابن ابی نصر البزنطی رحمه الله
من انه رطل وربع بالعراقی وبالجملة لا یخلو قدر المد عند الامامیة
رضوان الله علیهم بعد ملاحظة الاختلاف الواقع فی الرطل العراقی
بینهم كما مر عن احد اربعة احتمالات اولها ان یكون مائتین وثلثین

وتسعين درهما شرعيا ونصف درهم هو مائتان واربعة مثاقيل
شرعية وثلثة ارباع مثقال وثانيها ان يكون مائتين وتسعة
وثمانين درهما وسبعي درهم هو مائتان واثنان ونصف مثقال
وثالثها ان يكون مائة واثنين وستين درهما ونصف درهم
هو مائة وثلثة عشر مثقالا وثلثة ارباع مثقال ورابعها ان
يكون مائة وستين درهما وخمسة اسباع درهم وهو مائة
واثنا عشر مثقالا ونصف مثقال فالاول موافق لقول جمهور
الخاصة في قدر الرطل العراقي والثاني لقول العلامة الحلي
فيه والثالث لقول البزنطي على تقدير موافقته في قدر الرطل
مع جمهور الخاصة والرابع لقوله على تقدير موافقته فيه للعلامة
فان مذهبه في قدر هذا الرطل غير معلوم محتمل للامرين واما
الصاع المعتبر في زكوة الفطر وغيره فهو مقدر باربعة امداد اتفاقا
وما وقع في بعض الروايات من ان صاع النبي صلى الله عليه وآله
خمسة امداد محمول على وهم الراوي او غيره من التاويلات كما
اشار اليه الشيخ رحمه الله في التهذيب ففي الصاع ايضا يجري
اربعة احتمالات اولها كونه الفا ومائة وسبعين درهما يبلغ
ثمانمائة وتسعة عشر مثقالا ينتهي الى تسعة ارطال عراقية
بالمعنى الاول هو اربعة امثال المد على قول الجمهور وهو منتهى
الاقوال في طرف الزيادة ويقابله في طرف النقصان القول

الاخير

الاخير للبزنطي اي كونه ستمائة واثنين واربعين درهما وستة
اسباع درهم يبلغ اربعمائة وخمسين مثقالا ينتهي الى خمسة
ارطال بالمعنى الاخير وباقي الاحتمالات على هذا القياس واما
المثقال الصيرفي فهو على ما وزناه مع شعيرات متوسطة حصلناها
في المدينة المشرفة وراعينا في وزنه كمال الاحتياط والتدقيق
يبلغ اربعا وثمانين شعيرة مساوية لدرهم شرعي وثلثة ارباع
درهم موافقة لمثقال شرعي وتسعة اجزاء من اربعين جزءا منه
وبعبارة اخرى لمثقال وخمس مثقال وثمن خمسه فيكون
تسعة واربعون مثقالا شرعيا موافقا لاربعين مثقالا
صيرفيا فما اشتهر ان المسكوك من الذهب الموسوم بالاشرفي
المعروف في زماننا موافق في الوزن للمثقال الشرعي ومع
ذلك مساو لثلثة ارباع المثقال الصيرفي يستلزم ان يكون
المثقال الشرعي على وزن ثلث وستين شعيرة وهو خلاف
ما اتفق عليه كلامهم او يكون المثقال الصيرفي على وزن احدى
وتسعين شعيرة وثلثة اسباع شعيرة وهو مع كونه خلاف ما
شاهدناه عيانا كما بينا لم نسمع ان يقول به احد وان قال بعض
من وازنه بشعيرات العراق باكثر من ذلك كما فصلناه في ميزان
المقادير فتامل فيكون قدر الرطل العراقي بهذا المثقال الصيرفي
على تفسير جمهور الخاصة يبلغ الى اربعة وسبعين مثقالا وسبعي

مثقال وعلى تفسير العلامة الى ثلثة وسبعين مثقالا وثلثة وعشرين
جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال ويكون قدر المد بهذا
المثقال عند جمهور الخاصة مائة وسبعة وستين مثقالا
وسبع مثقال وعند العلامة مائة وخمسة وستين مثقالا
وخمسة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال وعند
البزنطي على الاحتمال الاول لمذهبه اثنين وتسعين مثقالا
وستة اسباع مثقال وعلى الاحتمال الاخير احدا وتسعين
مثقالا واحدا واربعين جزءا من تسعة واربعين جزءا من
مثقال فيكون قدر الصاع بهذا المثقال في كل مذهب اربعة
امثال مثاقيل المد فيه فينتهي اكثر تقديراته الموافق لمذهب
جمهور الخاصة الى ستمائة وثمانية وستين مثقالا واربعة
اسباع مثقال واقل تقديراته الموافق للاحتمال الاخير من
مذهب البزنطي الى ثلثمائة وسبعة وستين مثقالا وسبعة
عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من مثقال والباقي على هذا
القياس واما المن التبريزي فهو في زماننا موافق بستمائة
مثقال صيرفي فيكون بالدراهم الشرعية الفا وخمسين درهما
وبالمثاقيل الشرعية سبعمائة وخمسة وثلثين وبالارطال
العراقية على تفسير جمهور الخاصة ثمانية ارطال وجزءا من ثلثة
عشر جزءا من رطل هو خمسة مثاقيل وخمسة اسباع مثقال

وعلى

وعلى تفسير العلامة ثمانية ارطال وسدس رطل هو اثنا
عشر مثقالا واثنا عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من
مثقال ويكون بالمد عند جمهور الخاصة ثلثة امداد وثلثة
وعشرين جزءا من تسعة وثلاثين جزءا من مد وعند العلامة
ثلثة امداد وسبعة عشر جزءا من سبعة وعشرين جزءا من مد
وعند البزنطي اما ستة امداد وستة اجزاء من ثلثة عشر جزءا
من مد واما ستة امداد وثمانية اجزاء من خمسة عشر جزءا
من مد فيكون المن التبريزي ناقصا عن الصاع المعتبر عند
جمهور الخاصة بثمانية وستين مثقالا صيرفيا واربعة
اسباع مثقال وعن الصاع المعتبر عند العلامة باحد و
ستين مثقالا واحد عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من
مثقال ويكون زائدا على الصاع المعتبر عند البزنطي اما
بمائتين وثمانية وعشرين مثقالا واربعة اسباع مثقال
او بمائتين واثنين وثلثين مثقالا واثنين وثلثين جزءا
من تسعة واربعين جزءا من مثقال والمقصود من هذا التفصيل
وبيان الاختلافات الواقعة بين الفقهاء في بعض تلك
المقادير توضيح طريق الاحتياط فيها بالنسبة الى الاعمال
المبنية عليها للمكلفين فلا يذهب عليهم بعد معرفة تلك المراتب
ان العمل في المد والصاع المعتبرين في قدر نصاب الزكوة وفي

بيان مقتضى الاحتياط في العمل بالمد والصاع
في قدر النصاب وفي قدر الكفارات واشباهها

الغلات ينبغي ان يكون على مقتضى الاحتمال الاخير من مذهبي
البزنطي فانه اقل جميع التقديرات فيهما والاحتياط هنا الاخذ
باقل ما يمكن ان يكون نصابا بخلاف المد والصاع المعتبرين
في الكفارات وماء الطهارة وزكوة الفطر فان الاخذ باكثر
جميع التقديرات فيهما هو طريق الاحتياط في العمل بتلك الاحكام
فينبغي ان يعمل فيهما على مقتضى المذهب المشهور المنصور بين
جمهور الخاصة فيهما وقد عرفت ان الصاع في هذا المذهب
يزيد على المن التبريزي بعدة مثاقيل لا يبلغ قدرها الى ثمن
المن وكذا المد يزيد على ربع المن المذكور بالنسبة المذكورة
فما ذكره الشيخ البهائي رحمه الله في بحث زكوة الفطر من الجامع
العباسي في قدر الصاع من انه من وربع من بالتبريزي تخمينا
افراط في الاحتياط كما ان ما ذكره رحمه الله في شرح الحديث
الخامس من كتاب الاربعين في قدر المد المعتبر في الوضوء من انه
على ما حسبناه لا يكاد يزيد على ربع المن التبريزي تفريط لا
يناسب المحتاط فلا تغفل ثم ليعلم ان في هذا المقام دقيقة
ينبغي التنبيه عليها هي ان المد والصاع من جملة المقادير المذكورة
كانا في الاصل مكيالين معينين بلا شبهة فقدرا حسب ما نقل
اهل الضبط من المعصومين صلوات الله عليهم بما عرفت من
وزن الدراهم المعينة وشبهها صونا عما جرت العادة به من عروض

ذكر الافراط والتفريط الواقعين في تقدير الصاع والمد في الجامع العباسي والاربعين

توجيه وزن المد والصاع مع كونهما من المكاييل بالنسبة الى جميع الاجناس مع ظهور الاختلاف

لحوق التغيير بالاكيال بمرور الزمان ومعلوم عند اهل الخبرة
ان الاعيان المختلفة يختلف قدرها وزنا بالنسبة الى كيل
معين فلا يمكن ان يكون صاع من الماء المعتبر في الغسل
موافقا في الوزن لصاع من الحنطة او الشعير المعتبر في زكوة
الفطر مثلا فلولا اتفاق كلمة الفقهاء كافة على عدم تفاوت
وزنهما المعتبر عند الشارع بالنسبة الى الاعيان المذكورة
لكان الوجه ان يجمع بين الروايات المختلفة المنقولة في
بيان قدر وزنهما بحمل كل منها على وزن نوع معين من
الاعيان مناسب له بان يحمل مثلا ما رواه البزنطي لكونه
اقل جميع التقديرات فيهما على وزن بعض الغلات في باب
الزكوة وما رواه جمهور الخاصة لكونه اكثر جميع التقديرات
على وزن الماء في باب الوضوء والغسل وهكذا ولكن علم ان لم
سلك احد من الفقهاء ههنا هذه الطريقة وافتى كل منهم في قدر
صاع الماء والغلات وكذا مدهما بوزن معين بلا رعاية التفاوت
المذكور بالنسبة الى الاعيان المذكورة بحسب نفس الامر فيقتضي
ان يحمل الحال على ان الشريعة السمحة السهلة سلام الله على مبلغها
اقتضت بتلك المسامحة تسهيلا على عموم المكلفين في الاحكام
المبنية عليهما وتفضلا عليهم في عدم تكليفهم بحفظ وزن
خاص لهما بالنسبة الى كل من الاعيان المختلفة رفعا للحرج المنفي

عن الدين باقتضاء الحكمة الالهية وبالجملة لم يضبط بعد [من] النبي والائمة عليهم السلم من ذينك المكيالين لا الوزن المنقول عنهم لهما فكلما يقول الصاع او المد في حكم من احكام الشريعة المقدسة ينصرف ذهن المتتبعين للحقايق الشرعية الى الوزنين المخصوصين بلا رعاية حالهما الاصلية اصلا وفيما تجشم بعض الفقهاء في بعض الاحكام كنصاب الغلات فذكر اولا ان تقديره بالكيل كذا صاعا وبالوزن كذا درهما ثم اورد عليه اشكالا في صورة بلوغه كيلا لا وزنا للخفة او بالعكس للثقل ثم اجتهد وافتى بان الوجوب اقرب لا فايده فيه لاحد اصلا وذلك مثل تجشمهم في الاجتهاد والترجيح في مثل كيفية عمل الامام عليه السلم عند ظهوره وخروجه بالسيف في اهل البغي عليه هل يجوز له عند الظفر عليهم قسمة اموالهم على عسكره ام لا يجوز لظهور عدم احتياج احد من الرعية ولا الامام عليه السلم الى هذا الحكم اصلا وان كان معلوما يقينا فضلا عما كان مستندا الى امارات ظنية هذا حال المد والصاع واما حال الرطل هل هو ايضا في الاصل من المكاييل فقدر بالوزن المخصوص كالمد والصاع او كان من الاوزان دائما فمحل تامل فظاهر ما روي في باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في امر الامامة من كتاب الحجة وفي باب النبيذ من كتاب الاشربة من الكافي في آخر حديث طويل

بيان ان بعض تجشمات المجتهدين لا ينفع باحد

بيان حال الرطل هل كان كيلا او وزنا

١٧٠

قال الراوي وقلت وكم كان يسع الشن ماء فقال ما بين الاربعين الى الثمانين الى ما فوق ذلك قال فقلت بالارطال فقال نعم ارطال بمكيال العراق الحديث يدل على الاول وظاهر كلام جمهور اهل اللغة والفقهاء مع ما روي في كتاب الاحتجاج عن ابي محمد العسكري عليه السلم في جملة احتجاجات النبي صلى الله عليه وآله على اليهود في حديث طويل ذكر في اثنائه هذه العبارة واشار الى حجر فيه قدر خمسة ارطال وقال يا ايها الحجر تدحرج فتدحرج الحديث يدل على الثاني وظاهر عبارة صاحب المغرب يشعر باطلاق الرطل بالفتح والكسر على كل منهما قال الرطل بالفتح والكسر لغة الذي يوزن او يكال انتهى وبعد ما فصلنا لك هذه المقدمة المشتملة على بيان ما كان مهما من الاوزان والاكيال المحتاج اليها مع ما ادرجنا فيها من الفوايد الجديدة نشرع في تحقيق المسئلتين الموعودتين اما المسئلة الاولى فاعلم ان فقهاءنا رضوان الله عليهم بعد ما اجمعوا على طهارة كل ماء بحسب الاصل وبقائه عليها حتى يظهر خلافه وعلى نجاسة الماء المتغير بملاقاة النجاسة قليلا او كثيرا اختلفوا في الماء القليل الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها فذهب الجمهور منهم الى نجاسته ما لم يبلغ قدر كر منزبا على ما لا لظاهر بعض الروايات عليها والعمدة في هذا الباب مفهوم ما يدل منها على ان الماء اذا كان

تحرير محل النزاع بين القائلين بنجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة وغيرهم كان لم يتغير والاشارة الى دلائلهم المشهورة للطرفين

قليلا م

قد كرلم ينجسه شي وذهب ابن ابي عقيل ومن تبعه رحمهم الله
الى طهارته مطلقا استظهارا باستصحاب الاصل رضي الله عنه وبعا
الروايات المذكورة بروايات اخر تدل على خلافها هذا على
ما هو المشهور المذكور في المختلف وغيره من ان ابن ابي عقيل
ساوى بين الماء القليل والكثير واما الاستاد دام ظله فقد
ذكر في شرح الكافي ان الماء القليل الغير المعلوم تغيره بالنجاسة
له صورتان احديهما صورة الاحتمال والاشتباه والاخرى
صورة العلم بعدم التغير وان ابن ابي عقيل ذهب الى عدم النجاسة
في الصورة الثانية دون الاولى فعلى ذلك لا يلزم عليه عدم
العمل بمفهوم الروايات المذكورة بناء على انها سالبة كلية
يكون مفهومها موجبة جزئية المعبر عنه في اصطلاح المنطقيين
بنقيضها موجبة جزئية فيكفي في رعاية مقتضاها الحكم بالنجاسة
في الصورة الاولى فقط فلا يشمل الثانية ويمكن ان يستدل
على صحة مذهبه على المشهور باجماع الطائفة المحقة على حقية
مضمون كل ما بل كل شي طاهر ما لم يعلم نجاسته مع ما هو معلوم
لكل منصف من عدم حصول العلم بنجاسة القليل الملاقي للنجاسة
الغير المتغير بها بمحض ظاهر روايات قابلة للتاويل معارضة
بروايات اخر فينتظم قياس على هيئة الشكل الاول صغراه الماء
الملاقي للنجاسة الغير المتغير بها ما غير معلوم النجاسة لتعارض

ان مفهوم عدم نجاسة الكر شي
اصلا هو نجاسة غير الكر في الجملة

ترتيب قياس على هيئة الشكل الاول
لاستنتاج ما ذهب اليه ابن ابي عقيل رحمه الله

الروايات

الروايات واحتمال التاويل وكبراه كل ما غير معلوم النجاسة
طاهر بالاجماع فينتج ان الماء المذكور طاهر وتعميم العلم ههنا
على وجه يشمل الظن او تخصيصه بغير نفس احكام الله تعالى
او عباداته تحكم من غير دليل على هذا التعميم او التخصيص فتدبر
وبالجملة طريق ابن ابي عقيل ومن تبعه حمل الروايات التي ظاهرها
الامر بالاجتناب او النهي عن الاستعمال بالنسبة الى الماء
القليل الملاقي للنجاسة مطلقا على الاستحباب او الكراهة جمعا
بينها وبين الروايات الدالة على عدم تنجس القليل بمحض الملاقاة
ويؤيده اختلاف ما ورد في تقدير الكر الذي لا ينجسه شي
اختلافا فاحشا فان ذلك بل اصل الاختلاف من دلائل الاستحباب
او الكراهة لجواز اختلاف مراتبهما دون الوجوب والحرمة
وطريق الجمهور حمل تلك الروايات على وجوب الاجتناب وحرمة
الاستعمال في الصورة المذكورة وعدم الاعتماد على ظواهر ما
يخالفها لامكان التاويل في اكثرها ورد الباقي بضعف السند
وما شابهه واصلاح الاختلاف الواقع في تقدير الكر بحسب الروايات
بما يظهر في طي ذكر اختلافهم في قدره واستناد كل منهم الى ما
يدل على ما اختاره فيه وتفصيل هذا الاختلاف انه ذهب ابن
الجنيد بعد ما وافق القوم في ان مبلغ وزنه الف ومائتا
رطل كما سيجي الى ان تكسيره نحو مائة شبر زعما منه ان حده

بيان طريق كل من الطائفتين بالنسبة الى الروايات
الظاهرة في خلافهم

ذكر مذهبي ابن الجنيد والقطب الراوندي
في قدر الكر

قدر القلتين ومبلغه موافق لكل من هذين وذهب القطب
الراوندي الى انه ما بلغ مجموع ابعاده الثلثة الى عشرة اشبار
ونصف شبر حملا لما يجئ من رواية ابي بصير على الجمع دون الضرب
والتكسير كما فهمها جميع من سواه من القوم وهذان المذهبان
مأولان او متروكان عند غيرهما من اعاظم الفقهاء لعدم
موافقتهما لظاهر شئ من الروايات المضبوطة المعروفة وهذه
الروايات على قسمين قسم يدل على قدره بحسب الوزن وقسم
يدل عليه بحسب المساحة التي هي تجري مجرى الكيل اما الاول
فالمعتمد عليه المعمول به منها عند جميعهم ما روي ابن ابي عمير
عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال الكر الف و
مائتا رطل فالشيخان وابن البراج وابن حمزه وابن ادريس
حملوا الرطل المذكور فيها على العراقي نظرا الى حال الراوي فان
ابن ابي عمير من اهل العراق والظاهر ان بعض اصحابه الذي روى
عنه ايضا كذلك والى ما روي محمد بن مسلم عنه عليه السلم من
كونه ستمائة رطل فانه لا يمكن الجمع بين الروايتين الا بحمل الاولى
على العراقي والثانية على المكي الذي ضعفه كما مر واما السيد
المرتضى وابن بابويه رحمهم الله فحملاه على الرطل المدني نظرا
الى حال الامام عليه السلم وبلده الذي هو المدينة المشرفة والى ان
الاحتياط يقتضي ان يكون العمل على ذلك وما قيل في رد هذا

الاحتياط

الاحتياط من انه لا احتياط في الانتقال الى التيمم بمجرد ملاقاة
النجاسة لذلك المقدار كما هو مذكور في الحبل المتين موافقا
لما في المختلف يمكن ان ينقض باجرائه في اصل الكر والماء القليل
الذي يعمل به ابن ابي عقيل فيستلزم ان لا يكون العمل بالكر
احوط من العمل به وهو كما ترى فالحل ان معنى كون العمل
بشئ احوط من العمل بالاخر انه مقبول عند العامل بالاخر
ايضا بدون العكس فيكون كالمتفق عليه وظاهر ان العمل به
احوط من العمل بالمختلف فيه ولا ينافي هذا الاحتياط عدم
كون الانتقال بل ولا كون عدم الانتقال الى التيمم احتياطا
عند عدم تيسر العمل بالمدني وتيسر العمل بالعراقي فان العمل
مردد في الصورة الاولى بين المدني والعراقي وفي الثانية
بين العراقي والتيمم وظاهر انه يجوز ان يختلف طريق الاحتياط
باختلاف الاضافة على ان الحكم بعدم كون الانتقال الى
التيمم احتياطا في الثانية محل تامل كما لا يخفى واما الثاني
من القسمين فالمشهور المعمول به منه روايتان احديهما
ما رواه اسمعيل بن جابر قال سالت ابا عبد الله عليه السلم
عن الماء الذي لا ينجسه شئ قال كر قلت وما الكر قال ثلثة
اشبار والاخرى ما رواه ابو بصير قال سالت ابا عبد الله عليه السلم
عن الكر من الماء كم يكون قدره قال اذا كان الماء ثلثة اشبار

دفع الطعن بخصوص الثانية من الروايتين بخلوه عن بيان قدر العمق

ونصف في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه من الارض
فذلك الكر من الماء، فالصدوقان وباقي القميين والعلامة
في المختلف وبعض المتاخرين كالشيخ علي رحمهم الله ذهبوا
الى مقتضى الرواية الاولى لقوة سندها ويؤيدها امكان
الجمع بينها وبين الاخرى بحمل الزائد عليها في الاخرى على
الاستحباب واما الشيخ واكثر الفقهاء العظام قدس الله
اسرارهم فذهبوا الى مقتضى الثانية فانها وان طعن فيها بالضعف
لجهالة احمد بن محمد بن يحيى ووقف عثمان بن عيسى واشتراك
ابن بصير من رجال سندها لكنها اشهر والعمل بها احوط من العمل
بالاولى وذلك ظاهر واما الطعن في متنها بخلوه عن بيان قدر
العمق مع انه مشترك بين الروايتين فقد اجاب عنه الشيخ
البهائي رحمه الله في حبل المتين بقوله وانت خبير بان الاكتفاء
في المحاورات بالمقام ودلالة سوق الكلام شائع على انه
يمكن توجيهها على وجه تسلم به من هذه ايضا باعادة الضمير
في قوله عليه السلم في مثله الى ما دل عليه قوله عليه السلم ثلثة اشبار
ونصفا اي في مثل ذلك المقدار لا في مثل الماء، اذ لا محصل له
وكذا الضمير في قوله عليه السلم في عمقه اي في عمق ذلك المقدار
من الارض ايضا فالظاهر على تقدير الاغماض عن هذا التوجيه
هو ان المسكوت عنه فيها انما هو العرض واما العمق فمبين

لان

نقل عن الاستاد دام ظله الرواية الثانية بقرينة تعادها
من تعاد وسائر الروايات التي فيها الكر بالشبر والذراع

لان قوله عليه السلم في عمقه من الارض اما حال من مثله او نعت
لثلثة اشبار الذي هو بدل من مثله ولولا الحمل على هذا
لصار قوله في عمقه من الارض كلاما متهافتا وحاشا مثلهم
عن التلفظ بمثله انتهى والاستاد دام ظله افاد في شرح الكافي
في بيان معنى هذا الحديث ان لفظ في ليست في شيء من الموضعين
مستعمله في المعنى المتعارف عند اهل الحساب وهو ضرب
شيء في اخر كما حملها القوم عليه بمعنى الظرفية والظرف اما
لغو متعلق بكان او مستقر صفة لثلثه وايضا لفظ المثل ليس
بمعنى المماثلة في القدر كما فهموه بل بمعنى الصورة التي يوصف
بها الشيء في نحو قولهم زيد مستراد لمثله اي مطلوب لصورته
والتمثيل بمعنى التصوير ماخوذ من هذه المادة فالمراد به هاهنا
سعة السطح الظاهر من الماء، المعبر عنه بالعرض في حديث اخر
في مثل هذا المقام كما سيجيء بعيد هذا وايضا لفظ ثلثة اشبار
في الثاني ليس بمجرور على البدلية من الضمير كما هو المعروف
بينهم بل منصوب على انه خبر ثان لكان وجر لفظ نصف في
الثاني او فيهما على اختلاف النسخ من قبيل الجر بالجوار على
ما ذهبوا اليه في اية الوضوء، فيصير معنى الحديث بهذه الوجوه
ان قدر الماء، اذا كان ثلثة اشبار ونصفا في سعة سطحه
الظاهر وكان ايضا ثلثة اشبار ونصفا في عمقه فذلك هو الكر

الكر وقد حمل ايضا دام ظله هذا الحديث على تقدير الكر في ما
البئر المستدير سطحه غالبا موافقا لنظيره المروي في الكافي
ايضا عن ابي عبد الله عليه السلم من قوله اذا كان الماء في
الركي كرا لم ينجسه شيء قلت وكم الكر قال ثلثة اشبار ونصف
عرضها الحديث وحينئذ يقرب مساحته من مساحة ما مرّ
في تقدير الكر من رواية اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله
عليه السلم انه ثلثة اشبار في ثلثة اشبار بناء على ما فهمه
القوم منه من انه تقدير ما يفرض من الماء في حوض مربع
يكون عمقه ايضا ثلثة اشبار فيرتفع المخالطة الفاحشة
بين مقتضى الروايتين المشهورتين ويقرب ايضا في
المساحة مما روى اسمعيل بن جابر قال سألت ابا عبد الله
عليه السلم عن الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه
في ذراع شبران وحاصل ضرب اربعة اشبار في سطح ثلثة
اشبار سواء فرض مربعا او مستديرا لا يبعد فاحشا عن حاصل
ضرب ما مر في الروايات السابقة فتدبر فان قلت كيف
يجوز التفاوت في مقدار الكر وان لم يكن فاحشا لظهور
ان الماء الذي ينجس ما كان اقل منه بملاقاة النجاسة يجب
ان يكون على حد معين لا يزيد عليه ولا ينقص عنه اصلا
قلنا يمكن ان يوجه التفاوت المذكور بانه يجوز ان يكون

عمقها في ثلثة اشبار ونصف

وشبر سعته فان تحمله النسخ

توجيه التفاوت الواقع في تقدير الكر بحسب تلك الروايات

قدر الكر حقيقة اقل من جميع تلك المقادير او مطابقا لاقلها
ويكون اعتبار الاكثر منه مبنيا على رعاية الفضل والاستحباب
فيكون التفاوت بحسب الروايات منوطا بتفاوت مراتب
الفضيلة نظير ما مر في اصل اعتبار الكر واختلاف الاثار
في قدرها على مذهب ابن ابي عقيل وهذا التوجيه ملايم
لما ورد في بعض الروايات من تقديرها بنحو حب من احباب
المدينة وفي بعضها باكثر من راوية فان الظاهر من الحب و
الراوية انهما اقل قدرا من جميع ما مر من الاوزان والاشبار
وايضا ملايم لما نقله الشهيد رحمه الله في الذكرى عن ابن
طاووس ووجهه بقوله والعلامة ابن طاووس رحمه الله ذكر
وزن الماء وعدم مناسبة للمساحة بالاشبار ومال الى
رفع النجاسة بكل ما روي وكان يحمل الزايد على الندب انتهى
وما قال الشيخ البهائي رحمه الله في الحبل المتين بعد ذكر
ذلك انه لا يخرج في الحقيقة عن قول القميين انتهى مشعر
بان القدر المعتبر عندهم اقل من جميع الاقدار المروية فتامّل
وايضا ملايم لما قيل ان للكر مقادير مختلفة يكفي العمل باقلها
ويفضل عليه العمل باوسطها ويفضل عليهما العمل باكثرها
ولا يجوز الانتقال الى التيمم الا عند فقدان الجميع ولكن لا يلايم
الطريقة المشهورة بين جمهور الفقهاء حيث اختار كل منهم

بيان ملايمة هذا التوجيه بما ورد في تعليق الكر بالحب وما
نقله عن ابن طاووس وما قيل ان الكر مقادير مختلفة

بيان ان التوجيه المذكور غير ملايم للطريق
المشهور بين الجمهور

في تقديره قدراخاصا من الوزن او حدا معينا من المساحة
او امر مرددا بين وزن معين ومساحة معينة ولم يعتبر ما لا
يطابقه الا على تاويله بنحو من المطابقة فان الشيخ رحمه الله
جعل الوزن الذي ذهب اليه اصلا في باب الكر وما اعتبره
من المساحة مبنيا على مطابقته له قال رحمه الله في
الاستبصار في ذيل ذكر رواية الوزن بعد ذكر الروايات
التي في المساحة فلا ينافي هذا الخبر ما تقدم من الاخبار
لانا كنا ذكرنا في كتابنا تهذيب الاحكام ان العمل على
هذا الخبر على ما نصره الشيخ اي المفيد رحمه الله وحملنا ما ورد
من التحديد بالاشبار على ان يكون مطابقا لذلك بان يكون
مقدارها المقدار الذي يطابقها فكانه جعل لنا طريقان
احدهما ان نعتبر الارطال اذا كان لنا طريق اليه واذا لم
يكن طريق الى ذلك واعتبرنا الاشبار لان ذلك لا يتعذر
على حال من الاحوال انتهى وظاهر العلامة والشهيد ومن
تبعهما رحمهما الله انهم جعلوا خصوص المساحة المختارة
عندهم اصلا لانهم فرعوا اختيار العراقي في الارطال دون
المدني على مناسبته التي في حكم المطابقة لما اسسوه من المساحة
وظاهر الصدوق رحمه الله انه جعل كلا من الوزن المخصوص
والمساحة المخصوصة اصلا مستقلا وبتخيير المكلف بالعمل بايهما

بتخيير

شاء او في اختياره من الوزنين اكثرهما ومن المساحتين اقلهما وعدم
تقيده بمناسبة احدهما للاخر دليل على ذلك هذا حكاية الاقوال
والاراء مع الاشارة الى بعض ما لها وما عليها في هذا الباب
وانت اذا احطت بها تبين لك ان قدر الكر عند من اعتبره
من اعاظم الفقهاء قدس اسرارهم لا يخرج عن احد اربعة احتمالات
الف ومائتي رطل عراقي او الف ومائتي رطل مدني او سبعة
وعشرين شبرا هو مكسر ثلثة في ثلثة او اثنين واربعين شبرا
وسبعة اثمان شبر هو مكسر ثلثة ونصف في مثلها ولما
ان قدر الرطل العراقي مختلف فيه بين العلامة وغيره من
الجمهور الخاصة تصير الاحتمالات بذلك كالاعتبار خمسة
لا ستة كما يسبق الى بعض الاذهان من جهة سراية هذا الخلاف
الى المدني ايضا لكونه رطلا ونصفا بالعراقي مطلقا كما سبق
بناء على ان القائل بالمدني في هذا الباب من جملة جمهور الخاصة
فلا يحتمل المدني عنده الا ما يكون رطلا ونصفا بالتفسير
المعتبر عندهم ثم ان المناسب حينئذ لما قصدناه من توضيح طريق
الاحتياط تحويل تلك المقادير الخمسة كلها من الارطال و
الاشبار الى وزن معروف في زماننا كالمن التبريزي والمثقال
الصيرفي او رد بعضها الى بعض آخر منها كالارطال الى الاشبار
حتى يصير الجميع من قبيل واحد وزنا او مساحة فيتبين نسبة كل

بيان بعض احتمالات قدر الكر عند اعاظم الفقهاء في حقيقته

تحويل المقادير الخمسة كلها من الارطال والاشبار الى المن والمثقال

واحد منهما الى اخر فيتيسر للمكلف اختيار الاحتياط في كل حال
من الاحوال فنقول بناء على ما سبق في المقدمة من قدر الرطل
العراقي والمدني ونسبة كل منهما الى المثقال الصيرفي والمن
التبريزي وعلى ما ضبطناه سالفا في رسالتنا الموسومة
بميزان المقادير من ان ما يملأ من الماء المتوسط في الثقل والخفة
قدر مكعب شبر من المكان يكون على وزن اربعة امنان تبريزية
وثلثمائة وستة وخمسين مثقالا صيرفيا ان قدر الف ومائتي
رطل عراقي على تفسير جمهور الخاصة في الرطل مائة وثمانية
واربعون مثقالا صيرفيا وستة اسباع مثقال وقدره على
تفسير العلامة فيه مائة وستة واربعون منا وخمسمائة وثلثة
وستون مثقالا وثلثة عشر جزءا من تسعة واربعين جزءا من
مثقال وقدر الف ومائتي رطل مدني انما هو مائتان واثنان
وعشرون منا تبريزيا وخمسمائة واربعة عشر مثقالا صيرفيا
وسبعا مثقال وقدر سبعة وعشرين شبرا مكسرا هو مائة
واربعة وعشرون منا تبريزيا واثنا عشر مثقالا صيرفيا وقدر
اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر هو مائة وستة
وتسعون منا تبريزيا وخمسمائة وثلثة وستون مثقالا صيرفيا
ونصف مثقال فالاكثر قدرا من تلك الخمسة وهو الثالث الموافق
لقول الصدوق والسيد المرتضى ومن تبعهما رحمهم الله في الوزن

ثم يتلوه الخامس الموافق لقولهم ايضا في الوزن ثم يتلوه الثاني
الموافق لقول العلامة الحلي رحمه الله في الوزن ثم يتلوه الرابع
الموافق لقول الصدوق وسائر القميين رحمهم الله في المساحة
وهكذا النسبة عند رد الجميع الى الاشبار ايضا فان الصورة
الاولى في الترتيب الاخير المرعي فيه الاكثر موافقة لثمانية واربعين
شبرا وكسر قريب من خمسة اتساع شبر والصورة الثانية
فيه مطابقة لاثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر والصورة
الثالثة فيه موافقة لاثنين وثلثين شبرا وكسر قريب من اربعة
اتساع شبر والصورة الرابعة فيه قريبة من تمام اثنين وثلثين
شبرا والصورة الخامسة فيه مطابقة لسبعة وعشرين شبرا
فاتضح بالتفاصيل المذكورة والمراتب المرتبة طريق سلوك الاحتياط
وتفاوت مراتبه ويتضح ايضا لمن تامل فيهما بعد التذكر لما
مهدنا من حق القول في مباحث شريفة من هذه المسئلة غير منقحة
الى الان بين القوم على وجه ترتضيه الطبايع السليمة منها
ان ما ذهب اليه ابن الجنيد على ما نقل عنه في المختلف من ان
مبلغ القلتين موافق لكل من وزن الف ومائتي رطل ومقدار
مائة شبر وهو مستلزم لتوافقهما ايضا في القدر من بعيد التوهمات
لوجهين الاول ان معتمدي اهل اللغة ذكروا ان القلة حب عظيم
معروف بالحجاز والشام وان القلتين تسعان قدر الراوية

من الماء التي بقدر حمل بعير ومن الظاهر البين ان ما يكون
بقدر حمل بعير لا يبلغ وزن الف ومائتي رطل عراقي فضلا
عن المدني ثم فضلا عن مقدار مائة شبر الثاني انه لمّا
من الارطال المذكوره فضلا عن العراقيه لا يبلغ الى مبلغ
خمسين شبرا فكيف يمكن ان تكون موافقة لمائة شبر هذا
هو القول الفصل هنا واما ما اورد عليه العلامة في المختلف
بقوله هذا قول غريب لان اعتبار الارطال يقارب قول
القميين ويكون مجموع اشباره تكسيرا عندهم سبعة وعشرين
وعند الشيخ اثنين واربعين شبرا وسبعة اثمان شبر
فيكاد يكون اغرب منه اما اولا فلحمل الارطال في كلامه على
مع انه ذكر في مسئلة اختلاف القوم في كون المراد من تلك الارطال
عراقية او مدنية ان ابن الجنيد وسلار اطلقا اي لم يقيدا
باحدهما واما ثانيا فلانه على هذا الحمل لا وجه لقوله يقارب
قول القميين فانه مشعر بتفاوت ما وهو مفقود واما ثالثا
فلان الضمير في قوله مجموع اشباره ان كان راجعا الى قول
القميين حتى يكون حاصل الايراد انه لا يزيد قدر تلك الارطال
بحسب تكسير الاشبار عندهم على قدر سبعة وعشرين شبرا
وعند الشيخ على قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر فكيف
يبلغ الى مائة ففيه ان القميين لا يقولون بمطابقة قدر ما اختاروه

فی وزن

في وزن الكر لقدر ما اختاروه في مساحته من قدر سبعة وعشرين
شبرا كما مرت الاشارة اليه وكيف يمكنهم القول بذلك مع
نهاية التباين بين مقداريهما وان الشيخ ايضا لا يقول بتطابق
قدر مختار القميين في وزنه من الارطال المدنية لقدر ما اختاره
في المساحة من قدر اثنين واربعين وسبعة اثمان شبر
وكيف يجتمع القول به منه مع حمله الارطال على العراقية على ان كلا
من القميين والشيخ لو ادعى تلك المطابقه لما يضر بابن الجنيد الا
بعد اثباتها واين ذلك وان كان الضمير راجعا الى الكر حتى يكون
حاصل الايراد ان قدر الكر بحسب المساحة عند القميين كذا وعند
الشيخ كذا فلا يلائم تمهيد ان اعتبار الارطال يقارب قول القميين
بل لا محصل له اصلا فان نقل مذهبهما في مساحة الكر في مقام
رد مذهبه فيها مما لا طائل تحته وهل هذا الا مثل ان يقال
في مقام رد قول الصدوق في التكسير ان مجموع اشباره عند
ابن الجنيد كذا وعند الشيخ كذا وهو كما ترى ومنها ان ما حكي
عن القطب الراوندي من تقدير الكر بما بلغ مجموع ابعاده عشرة
اشبار ونصفا بدون اعتبار الضرب والتكسير مبني كما تحقق
على ما حمله رحمه الله ما وقع في رواية ابي بصير من لفظ في على
ما يفيد معنى المعية والجمع لا الضرب واستعمالها في هذا المعنى
وان كان واقعا في مثل قولهم عليهم السلم في قدر مسافة القصر

بانه ضعيف ... القطب الراوندي ...
... والشيخ البهائي ...

يريد في بريد ولكن من حملها في هذه الرواية عليه يلزم ان يكون
قدر الكر متفاوتا بتفاوت كيفية توزيع المجموع المذكور على
الابعاد الثلثة اذ عند تساوي ابعاده يكون اكثر قدرا من سائر
صوره المفروضة ومنطبقا على القدر المشهور في مساحته وعند
اختلاف الابعاد يكون تارة موافقا لمقدار بعض المذاهب
الاخر وزنا او مساحة وتارة واقعا فيما بين بعضها وبعض آخر
وتارة ناقصا عن المجموع فاحشا او غير فاحش وايضا يلزم
ان يكون قدر معين من الماء كمبلغ سبعة وعشرين شبرا كرا
عند كونه على بعض الاشكال كستة اشبار في ثلثة في واحد ونصف
وغير كر عند كونه على شكل آخر كثلثة في ثلثة في ثلثة وايضا يلزم
ان يكون مثلا قدر اربعين شبرا من الماء فيما لم يبلغ مجموع
ابعاده عشرة ونصفا كخمسة في اربعة في اثنين ناقصا عن الكر
وقدر شبر بل اقل فيما بلغ طوله وعرضه ذلك زائدا عليه وايضا
يلزم عدم انتهاء صوره المفروضة المختلفة قدرا في جانب
القلة الى حد لا يمكن ان يفرض اقل منه كما لا يخفى على ذي دربة
في خواص المقادير ومبالغ المساحات فما ذكره بعض اجلة المتاخرين
ان ابعد المفروض ههنا ما لو كان كل من عرضه وعمقه شبرا وطوله
عشرة اشبار ونصفا مع كونه كما قيل في محل المناقشة بان الابعاد
الثلثه في الفرض الذي ذكره زائدا على عشرة ونصف كما هو المفروض

غريب جدا وايضا اعتراض الشيخ البهائي رحمه الله في الحبل المتين
عليه بوجود ما هو ابعد منه فيما كان طوله تسعة اشبار وعرضه
شبرا واحدا وعمقه نصف شبر لا يخلو عن غرابة فتدبر ثم لما
كان صدور مثل هذا التحديد العظيم الاختلاف عن القطب الراوندي
مستبعدا تصدي الشيخ البهائي فيه لنحو توجيه وتاويل له بقوله و
الذي يظهر ان مراده طاب ثراه ان الكر هو الذي لو تساوت ابعاده
الثلثه لكان مجموعها عشرة اشبار ونصفا وحينئذ ينطبق كلامه
على المذهب المشهور والله اعلم بحقايق الامور **ومنها** ان الشيخ رحمه الله
بناء على ما ظهر مما سبق جعل الوزن بالارطال العراقية اصلا
في باب الكر ثم اختار في المساحة قدر اثنين واربعين شبرا و
سبعة اثمان شبر لا قدر سبعة وعشرين كما اختاره الصدوق
قدس سره لكونه مطابقا للوزن المذكور دونه فلا يخفى انه لو اراد
المطابقة الحقيقية لكان ظاهر الفساد لما تبين ان التفاوت بينهما
باكثر من ثمانية واربعين منا تبريزيا ولو اراد المطابقة الحكمية الاضافية
بمعنى انه اقرب الى الوزن المذكور مما اعتبره الصدوق لكان ايضا
مقدوحا بان التفاوت بين وزن الارطال العراقية ووزن ما اعتبره
الصدوق في المساحة اقل من ذلك فانه لا يصل الى خمسة وعشرين
منا فالوجه ان يوجه بانه اراد بالمطابقة المذكورة عدم نقصان
مبلغ الاشبار المذكورة عن مبلغ الوزن الذي جعله مناطا للمقدار

كلام مع الشيخ في عدم موافقة الارطال العراقية للاخبار المشهورة بل بالمساحة

الكرفان هذا في حكم المطابقة له من جهة تيقن بلوغه الى قدره
فلا يضر كونه زايدا عليه وانما المضر نقصانه عنه كما في مختار الصدوق
ثم لا يذهب عليك ان هذا التوجيه انما هو ملايم لما فعله
الشيخ في بعض كتبه الفقهية كالنهاية حيث اختار في المساحة
هذا القدر المعين واما ما قال في التهذيب بعد ذكر رواية
الوزن فاما الاخبار التي رويت مما يتضمن التحديد بثلثة اشبار
والذراعين وما اشبه ذلك فليس بينها وبين ما رويناه تناقض
لانه لا يمتنع ان يكون ما قدره هذه الاقدار وزنه الف رطل
ومائتا رطل انتهى فتوجيهه خصوصا بالنسبة الى الرواية التي
اختاره الصدوق رحمه الله مشكل جدا والوجه ظاهر فتامل
ومنها ان العلامة رحمه الله في المختلف بعد اختيار ما ذهب اليه
ابن بابويه في مساحة الكر خالفه في الوزن المعتبر عنده معللا
بان الارطال العراقية يناسبه رواية الاشبار بخلاف المدنية
فانها تفضل عليها ومن المستبعد تحديد الشيء الواحد بامرين
مختلفين انتهى ولا يخفى ان هذه الطريقة انما تسلم عن الاستبعاد
المذكور اذا لم تفضل الارطال العراقية على حاصل المساحة المذكورة
في القدر وقد تبين انها عنده زائدة عليه باكثر من اثنين وعشرين
منا تبريزيا فيلزم ايضا تحديد الشيء بامرين مختلفين وان كان
الاختلاف بينهما اقل من الاختلاف الواقع بين تحديدي ابن

كلام مع العلامة في تعليله لمخالفته ابن بابويه في الوزن بانه يستلزم تحديد الشيء الواحد بامرين مختلفين

١٧٩

بابويه نعم لو كان علل هذا الاختيار بمحض كون هذا الوزن
انسب الى تلك المساحة من الوزن الذي اعتبره ابن بابويه لعدم
كون التفاوت بينهما حينئذ فاحشا لكان له وجه ومنها
ان الشهيد رحمه الله في الذكرى بعد ما اختار في قدر الكر المساحة
التي ذهب اليها الشيخ قدس سره حمل الارطال على العراقية معللا
بكون هذه الارطال انسب بالمساحة المذكورة من المدنية وانت
خبير بعد الاطلاع على ما مر بان تفاوت الارطال العراقية بالنسبة
الى المساحة المذكورة يزيد على ثمانية واربعين منا وتفاوت
المدنية بالنسبة اليها لا يبلغ الى ستة وعشرين منا فلا يكون
انسب منها بل الامر بالعكس على انه لو فرض كونهما متساويين
بل كون تفاوت المدنية اكثر ايضا لكان الانسب هو اختيارها
دون العراقية بناء على زيادة تلك على المساحة المذكورة
ونقصان هذه عنها اذ التيقن بحصول النصاب الشرعي
الذي مناطه قدر المساحة المذكورة يحصل من المدنية الزائدة
لا العراقية الناقصة وان كان قدر نقصانها عنها اقل من
قدر زيادتها عليها نظير ما ذكرنا في توجيه اختيار الشيخ رحمه الله
واذا عرفت هذا ظهر عندك سقوط ما يقتضي الشيخ البهائي رحمه الله
في حواشي رسالته الموسومة بالكرية عما يظن من التصادم بين
ما ادعى الشهيد قدس سره من كون العراقية انسب بالمساحة المختارة

كلام مع الشهيد في حمله الارطال على العراقية بعد اختياره المساحة المشهورة معللا بكونها انسب بها من المدنية

كلام مع الشيخ البهائي فيما تفصى به عن التصادم بين دعوى كل من العلامة والشهيد بعد ما ان الارطال انسب الى المختار عنده من المساحة

عنده وعند الجمهور وبين ما ادعى العلامة رحمه الله من كونها
انسب الى المختار عنده وعند ابن بابويه بناء على ان الارطال
العراقية ان ناسبت مذهب ابن بابويه كما قاله العلامة بعدت
عن مناسبة مذهب الجمهور بل تكون الارطال المدنية انسب
به منها اذ التفاوت بين المذهبين في قدر المساحة قريب
من التفاوت بينهما في الوزن بقوله مراد الشهيد ان اعتبار
الرطل العراقي يناسب التقدير بالاشبار على كل من الروايتين
بخلاف الرطل المدني فانه شديد البعد عما يقتضيه رواية
القميين انتهى فتامل ومنها ان المعلوم بالتتبع من اقوال جميع
فقهائنا القائلين بنجاسة الماء القليل بمحض ملاقاة النجاسة
في تحديد الكر سوى ابن الجنيد والقطب الراوندي والسيد
المرتضى رحمهم الله ينحصر في ثلثة احدها المفهوم المردد بين
الارطال المدنية وما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين شبرا كما ذهب
اليه الصدوق ومن تبعه وثانيها المفهوم المردد بين الارطال
العراقية وما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين شبرا كما هو مذهب
العلامة وثالثها المفهوم المردد بين الارطال العراقية وما بلغ
تكسيره الى اثنين واربعين شبرا ٤٢ وسبعة اثمان شبر كما هو
المشهور المعمول به عند الشيخ واكثر الفقهاء فالماء الذي لا
ينقص قدرها عما تصدق عليه الكليات الثلث جميعا يكون

حصر المذاهب المعمول عليها في تقدير الكر في ثلثة
وبيان قدر مقتضى الاحتياط منها وما ورد فيها ح

كرا باتفاقهم والعمل به مقبولا عند جميعهم اذا عرفت ذلك
فاعلم ان المقدار الاوسط من المقادير الخمسة التي رتبناها
وهو ما يكون بالوزن مائة وثمانية واربعين منا وكسرا و
بالمساحة اثنين وثلثين شبرا وكسرا متصف بالوصف المذكور
ومصداق للقضية المشهورة المصدرة بحيز الامور فانه مطابق لما
يصدق عليه المفهوم الثالث الذي احد فرديه هو الارطال
العراقية المعتبرة عند الجمهور الموافقة لهذا المقدار وزائد على
ما يصدق عليه المفهوم الاول والثاني بقريب من اربعة وعشرين
منا موافق لقريب من ستة اشبار فان احد فردي ذينك
المفهومين هو ما بلغ تكسيره الى سبعة وعشرين موافق لمائة
واربعة وعشرين منا وكسرا واما ابن الجنيد والقطب الراوندي
رحمهما الله فقد عرفت حقيقة مقالتهما واما المرتضى قدس
سره فالمعلوم من مذهبه هنا ليس الا موافقته لابن بابويه في القول
بالارطال المدنية ولم ينقل منه شيء في تعيين احدى المساحتين
فان كان فيه ايضا موافقا له فالحال كما ذكرنا وان كان موافقا
للشيخ او متفردا باعتبار الارطال دون شيء من المساحتين
يصير الاقوال المعتبرة اربعة ويكون مصداق الجميع المقدار
الثاني او الاول فتدبر وبهذه الفائدة الجليلة الجديدة نختم
الكلام في تلك المسئلة السديدة واما المسئلة الثانية فاعلم

بيان معنى العليا ثم المترتب عليه الحكم
في العصير العنبي اتفاقا

ان العصير العنبي باعتبار ما يعرض له من الغليان وتوابعه
يتعلق به الاحكام الشرعية **الحكم الاول** الحرمة اتفق فقهائنا رضوان
الله عليهم على تحقق الحرمة فيه بمطلق الغليان المفسر بالقلب فيما
روي في الكافي والتهذيب عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلم قال
سألته عن شرب العصير قال تشرب ما لم يغل فاذا غلى فلا تشربه
قال قلت جعلت فداك اي شيء الغليان قال القلب الحديث
والمراد به على ما يظهر من كلام الشيخ وغيره هو ان يصير اسفله
اعلاه ولعله هو المقصود ايضا من النشيش فيما روى في الكافي
وغيره عن ذريح قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول اذا نش
العصير وغلى حرم الحديث فان النشيش هو صوت الماء وغيره عند
الغليان فعلى ذلك يكون العطف بالواو في الرواية للتفسير
ويحتمل ان يكون المقصود من النشيش حالة مقارنة للغليان
او متقدمة عليه فيكون العطف لمحض الجمع او الترتيب للاشعار
بعدم انفكاك احدهما عن الاخر او عدم كفاية النشيش بدون
الغليان وما وقع في نسخ التهذيب من لفظ او بدل الواو وهنا
مؤيد لعدم الانفكاك واما ما ضم اليه بعض الفقهاء في هذا المقام
من الاشتداد بقوله اذا غلى واشتد فان كان المراد به معنى القلب
او النشيش او معنى الثخانة الحاصلة بمجرد الغليان كما قيل فضمه
الى الغليان من قبيل ضم النشيش اليه في الرواية وان كان المراد

بان جعل الاشتداد منضما الى الغليان
في عبارة بعض الفقهاء

١٨١

معنى اخر يمكن ان يحصل الغليان بدونه معتبرا معه في تحقق
الحرمة فلا دليل عليه في الروايات بل انها انما تدل على استقلال
مجرد الغليان في عليته للحرمة من غير اعتبار غيره فيها الا على سبيل
الدلالة عليه كالقلب والنشيش على ما مر وكاصابة النار فيما روي
في الكافي والتهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله
عليه السلم قال كل عصير اصابته النار فهو حرام حتى يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه الحديث فان اصابة النار بعنوان التاثير كما هو المراد
من جملة اسباب الغليان فتدل عليه دلالة السبب على المسبب
واما ترتب الحرمة على اصابة النار بخصوصها كما يتوهم من ظاهر
هذه الرواية فليس بمقصود فانها بدلالة رواية حماد وغيرها من
العمومات مترتبة على الغليان سواء كان مسببا عن الاصابة المذكورة
او عن غيرها وقد صرح الشهيد الثاني في شرح اللمعة بالعموم فساوى
بين كونه بالنار وغيره وعد صاحب الوسيلة الغليان بنفسه
من موجبات الحرمة فالوجه في التخصيص المذكور اعتبار الفرد الغالب
وخصوصية الغاية المذكورة فان ذهاب الثلثين هو غاية الحرمة
التي تتحقق بهذا السبب الخاص لا غاية الحرمة المطلقة فان ما يحرم
بغليانه بنفسه انما تكون غاية حرمته هي الخلية بدون اعتبار
ذهاب الثلثين كما ستعرف **الحكم الثاني** النجاسة ذهب ابن حمزة
في الوسيلة الى تخصيص النجاسة في العصير المذكور بصورة غليانه

وكذا ذهب جمع من الفقهاء الى نجاسة
العصير بالغليان واختلافهم في
التخصيص والاشتراط او الاطلاق

بنفسه لا بغيره كالنار وظاهر ما ذهب اليه المحقق والعلامة التعميم
ولكنهما اشترطا مع الغليان الاشتداد والشهيد رحمه الله في
البيان بعد ذكر نجاسة المسكر المايع بالاصالة قال والحق بها
عصير العنب اذا غلى واشتد يعني الثخانة وفي الذكرى بعد
نقل كلام المحقق في المعتبر ولا ينجس الا مع الاشتداد قال وكانه
يرى الشدة المطربة اذ الثخانة حاصلة بمجرد الغليان انتهى
وبعض المتأخرين عد العصير اذا غلى من النجاسات بدون تخصيص
او اشتراط فالحكم بين القائلين بنجاسته مردد بين التخصيص
والاشتراط فالحكم بين القائلين والاطلاق ولا مستند لشيء
من هذه المذاهب في الروايات المضبوطة المعول بها ما صرح به الشهيد
الاول ففي البيان قال لم اقف على نص في تنجيسه الا ما دل على
نجاسة المسكر لكنه لا يسكر بمجرد غليانه واشتداده وفي الذكرى
بعد نقل قول ابن حمزة والمحقق وذكر توقف العلامة فيه في نهايته
وقال لم نقف لغيرهم على قول بالنجاسة ولا نص على نجاسة غير
المسكر وهو منتف هنا انتهى وكذا صرح به الشهيد الثاني في شرح
الشرايع فقال والقول بنجاسة العصير هو المشهور بين المتأخرين
ومستنده غير معلوم بل النص انما دل على التحريم انتهى اذا عرفت
ذلك فلا تغفل عن ان ما ذكره العلامة في المختلف بقوله والخمر
وكل مسكر والفقاع والعصير اذا غلى قبل ذهاب ثلثيه بالنار او من نفسه

نقل كلام من العلامة في بيان نجاسة
العصير مع ما يتوجه عليه من الايرادات

نجس ذهب اليه اكثر علمائنا كالشيخ المفيد والشيخ ابي جعفر
والسيد المرتضى وابي الصلاح وسلار وابن ادريس وقال ابو علي
بن ابي عقيل من اصاب ثوبه او جسده خمر او مسكر لم يكن عليه
غسلهما لان الله تعالى انما حرمهما تعبدا لا لانهما نجسان
وكذلك سبيل العصير والخل اذا اصاب الثوب والجسد وقال
ابو جعفر بن بابويه لا باس بالصلوة في ثوب اصابه خمر
لان الله حرم شربها ولم يحرم الصلوة في ثوب اصابته مع انه
حكم بنزح ماء البئر اجمع بانصباب الخمر فيها لنا وجوه الاول
الاجماع على ذلك فان السيد المرتضى قال لا خلاف بين المسلمين
في نجاسة الخمر الا ما يحكى عن شذاذ لا اعتبار بقولهم وقال
الشيخ رحمه الله الخمر نجسة بلا خلاف وكل مسكر عندنا حكمه
حكم الخمر والحق اصحابنا الفقاع بذلك وقول السيد المرتضى
والشيخ حجة في ذلك فانه اجماع منقول بقولهما وهما صادقان
فيغلب على الظن ثبوته والاجماع كما يكون حجة اذا نقل متواترا
فكذا اذا نقل احادا انتهى غريب من وجوه الاول حكمه بنجاسة
كل مسكر بدون استثناء غير المايع بالاصالة مع انه مستثنى عنه
بالاتفاق والثاني حكمه بنجاسة العصير المذكور قبل ذهاب
ثلثيه مطلقا مع انه لا خلاف في طهارة بعض انواعه قبل
ذهاب ثلثيه اذا صار خلا كما سيجيء والثالث حكمه بها بدون الاشتراط

الاشتداد مع تصريحه به في ساير كتبه والرابع نسبة القول بنجاسة
لجميع الداخل في العصير المذكور الى اكثر العلماء الذين عدّ منهم
الشيخ والمرتضى رحمهما الله مع ما ترى من خلو كلامهما الذي
نقل عنهما عن ذكر العصير ومع ما مر من تصريح الشهيد رحمه الله
مع كمال تتبعه وتبحره المعلوم لكل من راى تصانيفه بعدم
وقوفه على قول بالنجاسة الا ممن عده ومع عدم ادخال احد
ممن عده في جملة العلماء المذكورين الخامس دعواه الاجماع
على هذا الحكم المشتمل على نجاسة العصير المذكور بنقل المرتضى و
الشيخ مع ان ما نقله عن المرتضى انما هو في خصوص الخمر وما
نقله عن الشيخ خال عن ذكر العصير بل عن ذكر عدم الخلاف في
غير الخمر فتامل الحكم الثالث والرابع الحلية والطهارة لما كان الغليان
الموجب للحرمة او النجاسة على وجهين كونه بغير النار وكونه
بالنار ومرجع كل منهما اما الى صيرورته طلاء او خلا ويكون
الاحتمالات العقلية اربعة ولعدم جريان العادة بصيرورته
طلاء بغير النار يكون العادية منها ثلثة الاول ان يصير خلا
بدون اصابة النار ويعبر عنه بنفسه وان كان باعداد حرارة
من الهواء او الشمس الثاني ان يصير طلاء بطبخه على النار الثالث
ان يصير خلا بعد ان اصابة النار بابقائه على حاله مدة ولا
خلاف في حلية الاول وطهارته مطلقا ولا في حلية الثاني

بان الحلية بعد الطبخ في العصير وكذا الطهارة فعلى النجاسة بالنار على القول بها مترتبة على صيرورته خلا بنفسه او [illegible]

بيان حلية العصير وطهارته بعد الغليان باصابة النار

١٨٣

وطهارته بشرط ان يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه واما الثالث فصحيح
ما ذكره الشيخ رحمه الله في النهاية بقوله والعصير لا باس بشربه
وبيعه ما لم يغل وحد الغليان الذي يحرم ذلك هو ان يصير
اسفله اعلاه فاذا غلى حرم شربه وبيعه الى ان يعود الى كونه
خلا واذا غلى العصير على النار لم يجز شربه الى ان يذهب ثلثاه
ويبقى ثلثه وحد ذلك هو ان تراه قد صار حلوا او يخضب
الاناء ويعلق به او يذهب من كل درهم ثلثه دوانيق ونصف
وهو على النار ثم ينزل به ويترك حتى يبرد فاذا برد فقد ذهب
ثلثاه وبقي ثلثه انتهى وابن حمزة في الوسيلة بقوله فان كان
عصيرا لم يخل اما غلى او لم يغل فان غلى لم يخل اما غلى من قبل
نفسه حتى يعود اسفله اعلاه واعلاه اسفله حرم ونجس
الى ان يصير خلا بنفسه او بفعل غيره فيعود حلالا طيبا
وان غلى بالنار حرم حتى يذهب بالنار نصفه ونصف سدسه
ولم ينجس او يخضب الاناء ويعلق به ويحلو وان لم يغل اصلا
حل خلا كان او عصيرا انتهى ان لا يكون حلالا وان كان
طاهرا وظاهر المحقق حيث قال في الشرائع ويحرم العصير اذا
غلى من قبل نفسه او بالنار ولا يحل حتى يذهب ثلثاه او ينقلب
خلا انتهى والعلامة حيث قال في الارشاد عند تعداد الاشربة
المحرمة والعصير اذا غلى واشتد الا ان ينقلب خلا او يذهب ثلثاه

انتهى وكذا فى القواعد والشهيد ره حيث قال فى اللمعه ويحرم العصير
العنبى اذا غلى حتى يذهب ثلثاه او ينقلب خلا انتهى وكذا
وكذا فى الدروس ان يكون حلالا ايضا وظاهر ما مر من
رواية ابن سنان وكذا ما روي فى الكافي عن رجل عن ابى
عبد الله عليه السلم قال سالته عن العصير يطبخ بالنار حتى
يغلى من ساعته ايشربه صاحبه قال اذا تغير عن حاله وغلى
فلا خير فيه حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه الحديث مؤيد ان
ان لقول الشيخ وابن حمزه بل قولهما مبنى على حفظ ظاهرهما
ولكن لا يخفى امكان تاويلهما بنحو من التخصيص فلا ينافيان
قول المحقق والعلامة والشهيد ولعل هذا التخصيص هنا هو
الظاهر المناسب لتعميم حليه كل خمر وطهارتها بعد الحرمة و
النجاسة بصيرورتها خلا فان مصير العصير مطلقا الى الخلية
انما يكون بعد الخمريه كما هو المشهور وكل خمر تحل وتطهر بصيرورتها
خلا وان كان بنحو علاج كالقاء الملح فيها على ما هو المتفق به
بين الطائفة والله اعلم بحقيقة الحال هذا هو تصوير اصول
هذه المسئله وتنقيح حقايقها وقد بقى تحرير بعض فروعها
وتوضيح دقائقها منها ان الاحكام المذكوره مخصوصة على المشهور
بالعصير العنبى قال الشهيد رحمه الله فى الدروس ولا يحرم العصير
من الزبيب ما لم يحصل فيه نشيش فيحل طبيخ الزبيب على الاصح

بيان حال العصير الزبيبى والتمرى

١٨٤

لذهاب ثلثيه بالشمس غالبا وخروجه عن مسمى العنب وحرمه بعض
مشايخنا المعاصرين وهو مذهب بعض فضلائنا المتقدمين
لمفهوم رواية على بن جعفر عن اخيه عليه السلم حيث سأله عن
الزبيب يؤخذ ماؤه فيطبخ حتى يذهب ثلثاه فقال لا باس
واما عصير التمر فقد احله بعض الاصحاب ما لم يسكر وفي
رواية عمار وسال الصادق عليه السلم عن الفضوخ كيف تصنع
به حتى يحل قال خذ ماء التمر فاغله حتى يذهب ثلثاه انتهى وكان
مراده بالنشيش هنا السكر او ما يؤل اليه لا ما مر من الغليان
او ما يقرب منه كما هو المعروف لسياق كلامه هنا ولتصريحه بما
بينا فيه فى اللمعه بقوله ولا يحرم من الزبيب وان غلى على الاقوى
ثم ان الشهيد الثاني رحمه الله فى شرحها بعد الاستدلال على
هذا الحكم بخروجه عن مسمى العنب وباصالة الحل واستصحابه
وذكر ما ذهب اليه بعض الاصحاب من التحريم لمفهوم رواية على
بن جعفر قال وسند الروايه والمفهوم ضعيفان فالقول
بالتحريم اضعف اما النجاسة فلا شبهة فى نفيها انتهى ولا يخفى
ان الفرق بين القول بالتحريم والنجاسة فى هذا المقام بضعف
الاول وعدم الشبهة فى انتفاء الثاني لا يخلو عن خفاء لتساوي
مفهوم الرواية بالنسبة اليهما وكان الوجه فيه ما مر من عدم النص
على نجاسة العصير مطلقا وعدم القول بها الا من جمع معدودين

توجيه الفرق المذكور فى كلام الشهيد الثاني بين تحريم عصير
الزبيب ونجاسته بضعف الاول وعدم الشبهة فى انتفاء الثاني

وهم لا يقولون ههنا لا بالتحريم ولا بالنجاسة فيكون عدم النجاسة
ههنا اتفاقيا وايضا لا يخفى ان كل ما استدل به على عدم
تحريم عصير الزبيب سوى ذهاب ثلثيه بالشمس جار في عصير
التمر ايضا والاخيران منهما موجهان ولكن تمسكهم بالا قول
اي خروجه عن مسمى العنب مشعر بوقوع تقييد العصير
بالعنبي فيما يدل على حرمته بالغليان والحال ان الروايات
المشهورة في هذا الباب خالية عن هذا القيد فلو تمسك
القائل باستواء الزبيب والتمر للعنب في ذلك بتلك العمومات
لما يخلو عن قوة ثم ان الشهيد رحمه الله كانه مائل على ما
يفهم من كلامه الى الحاق التمر بالعنب دون الزبيب ولعل
الوجه فيه الفرق بينهما من وجهين ذهاب ثلثي الزبيب
بالشمس دون التمر وتفاوت دلالة الروايتين بحسب الضعف
والقوة فتدبر **ومنها** ان ذهاب الثلثين في العصير الخالص محلل
بلا شبهة كلام وهل يكفي في الممزوج بغيره ايضا ذلك ام لا فقد
روي في الكافي والتهذيب عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله
عليه السلم في رجل اخذ عشرة ارطال من عصير العنب فصب عليه
عشرين رطلا من ماء ثم طبخها حتى ذهب منه عشرون رطلا
وبقي منه عشرة ارطال ايصلح شرب تلك العشرة ام لا فقال
ما طبخ على الثلث فهو حلال الحديث فاكتفى عليه السلم في الجو

عن سوال المذكور بذكر ما هو القاعدة الكلية في هذا الباب
وسلوك هذا الطريق من الجواب غالبا انما هو لاحد امرين
اما لظهور اندراج الصورة المسئول عنها في موضوع تلك
القاعدة كما اذا سئل عن حال المشكوك في نجاسته فاجيب
بان كل شيء طاهر ما لم يعلم نجاسته واما لظهور عدم اندراجها
فيه كما اذا سئل عن حال الماء القليل الملاقي للنجاسة فاجيب
بان الماء اذا بلغ كرا لم يحمل خبثا فعلى الاول يكون حاصل
الجواب فيما نحن فيه كفاية هذا الطبخ في حليته وعلى الثاني
عدم الكفاية وقد حمله الاستاد دام ظله في شرح الكافي
على الاول معللا بذهاب الثلثين في تلك الصورة عن كل
من الممزوج والممزوج منه ولا يخفى امكان حمله على الثاني ايضا
معللا بظهور ان الذاهب من الماء فيها للطافته اكثر من الذاهب
من العصير مع ان مفاد القاعدة الكلية على طبق الروايات
الاخر كما روي عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلم في التهذيب
ان العصير اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ويبقى ثلثه فهو حلال الحديث
ان المعيار ههنا ذهاب ثلثي العصير فان الظاهر كون الموصول
في قوله عليه السلم هنا ما طبخ على الثلث عبارة عنه لا عن كل
شيء او كل مائع كما لا يخفى **ومنها** ان الشيخ رحمه الله في النهاية
في كلامه الذي نقلنا عنه ذكر لذهاب ثلثي العصير الذي هو

مناط الحلية ثلث علامات الاولى صيرورته حلوا والثانية خضبه
الاناء وعلوقه به والثالثة ذهاب ثلثه دوانيق ونصف
منه عند كونه على النار اما الاخيرتان فمذكورتان في
رواية عمر بن يزيد وعبد الله بن سنان روى في التهذيب
عن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلم اذا كان يخضب الاناء
فاشربه وعن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلم قال العصير
اذا طبخ حتى يذهب منه ثلثه دوانيق ونصف ثم يترك حتى
يبرد فقد ذهب ثلثاه وبقي ثلثه واما الاولى فهي مذكورة
في رواية معوية بن وهب قال سالت ابا عبد الله عليه السلم
عن البختج فقال اذا كان حلوا يخضب الاناء وقال صاحبه
قد ذهب ثلثاه وبقي الثلث فاشربه فان ظاهرها وان كان
في بادي النظر لا يدل على كون الحلاوة علامة مستقلة لانضمامها
الى غيرها ولكن النظر الدقيق بقرينة ما مر من رواية عمر بن
يزيد وما روى في التهذيب ايضا عن معوية بن عمار قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن الرجل من اهل المعرفة بالحق
يأتيني بالبختج ويقول قد طبخ على الثلث وانا اعرفه انه يشربه
على النصف فقال خمر لا تشربه قلت فرجل من غير اهل المعرفة
ممن لا نعرفه يشربه قلت فرجل على الثلث ولا يستحله على
النصف يخبرنا ان عنده بختجا على الثلث قد ذهب ثلثاه

وبقي ثلثه نشرب منه قال نعم الحديث من حيث انهما دالتان
على استقلال كل ما ضم الى الحلاوة في هذه الرواية يحكم بانه
يجب ان يكون المراد فيهما ان كلا من الحلاوة والخضب وقول
صاحبه بذهاب ثلثيه اذا لم يكن من المستحلين لما لم يذهب
ثلثاه كما هو المراد بقرينة رواية معوية علامة مستقلة عطف
بعضها على بعض فانها لو لم تحمل على ذلك لكانت تحمل اما على
ان المجموع علامة واحدة فتنافي الروايتين واما على ان
بعضها علامة مستقلة دون بعضها فيتشوش به نظم الكلام
ولا يليق ذلك بشأنهم عليهم الصلوة والسلام ثم ان ابن
حمزة رحمه الله في عبارته التي مر نقلها من الوسيلة اقتصر
عن ذكر ذهاب الثلثين الذي هو المناط الحقيقي بذكر ذهاب
النصف ونصف السدس اعتمادا على ما ذكره بقوله حتى يذهب
بالنار وجعل ايضا مجموع الخضب والحلاوة علامة واحدة
فردد بينها وبين الذهاب المذكور ولا يخفى ما فيهما اما الثاني
فلما عرفت واما الاول فلانه قاصر عن المراد فان ما يذهب
منه بعد ما ينزل به ويترك حتى يبرد يكون ايضا ذاهبا بالنار
نعم لو كان قيده ما قيده الشيخ رحمه الله بقوله وهو على النار
لكان مفيدا للمطلوب فالاحسن هو ما فعله الشيخ من التفصيل
والبيان فتذكر ومنها انه يمكن في تقدير كل من المايعات اعتبار

كلام ابن حمزة في الكتاب عن ذهاب الثلثين بذكر
ذهاب النصف ونصف السدس وجعل مجموع الحلاوة
والخضب علامة واحدة

بيان تقدير ذهاب ثلثي العصير
على ذهابها بحسب الوزن

كل من الوزن والكيل ومعلوم ان نسبة الذهاب الى الباقي
في العصير المذكور مختلفة بحسب الاعتبارين لتقدم ذهاب
جزء مفروض منه بحسب الكيل على مثل هذا الجزء بحسب الوزن
وذلك ظاهر بالتجربة ويمكن ان يستدل عليه ايضا بان نقصان
الكيل والوزن هناك مسبب عن انقلاب بعض اجزائه الى
الهواء ومعلوم ان المنقلب الى الهواء من تلك الاجزاء هو الالطف
فالالطف وان اللطيف اقل وزنا واكثر حجما من الكثيف
فما ينقص من وزنه بالانقلاب المذكور يلزم ان يكون اقل
مما ينقص من كيله به دائما على ان نقصان الحجم قد يكون بسبب
اخر ايضا كمداخلة بعض الاجزاء في قوام بعض آخر ودعوى
ان تلك المداخلة لا يمكن فيما نحن فيه بناء على ان الحرارة موجبة
للتخلخل الذي هو ضدها ساقطة بجواز وقوعها من جهة
ما يستلزمه من انفتاح السدد المانعة عنها وحصول الفرج
المعدة لها مع ما يمكن هناك من ان يكون في بعض الاجزاء
قوة نفوذ وفي بعضها قوة جذب وقبض فيدخل بينها تلك القوى
وزوال المانع وحصول المعد ما هو من قبيل الاول فيما هو
من قبيل الثاني ويستحكم فيه كما قيل في سبب حصول السواد من
ممازجة الزاج والعفص فتامل وبالجملة تبين ان ذهاب
الثلثين في العصير المذكور من حيث الكيل والحجم يتحقق قبل

بيان انه غفل عن تحقيقه العلماء السابقون من ان ما هو مناط الحلية او الطهارة انه هل هو ذهاب الثلثين بحسب الكيل او بحسب الوزن

ذهابهما فيه من حيث الوزن فالعمدة في هذه المسئلة تعيين
ان المراد بالثلثين اللذين ذهابهما مناط الحلية بل الطهارة
ايضا على ما مر هل هو الثلثان بحسب الكيل فيكون حلالا
طاهرا عند وصوله الى هذا الحد او الثلثان بحسب الوزن
فلا يتحقق الحلية او الطهارة ايضا الا بعد تجاوزه عن الحد
ووصوله الى هذه المرتبه ولم ار احدا من العلماء السابقين
رضوان الله عليهم حام حول هذا المطلب الذي هو من اهم
المهمات في هذا الباب بل ولم ار في اثارهم ما يدل على تفطن
احد منهم ههنا بالتفاوت المذكور بحسب التقديرين وها نحن
نتكلم في تحقيق هذا المطلب فانه مع كونه من المهمات كان هو
التقريب لذكر هذه المسئلة في ذيل هذا البحث فنقول ربما يظن
في بادي النظر ان يكون المعيار للثلث والثلثين ههنا ما هو
بحسب الكيل لكونه معروفا بين الناس في امثال ذلك ولسهولته
عليهم من حيث امكان هذا النوع من التقدير لهم بالقصعة و
القدر وامثالهما من الادوات الدائرة واستغنائه عن ميزان
صحيح او قبان مجرب لا يطمأن به الا بعد تقويمات وتدقيقات
لا يهتدي اليها اكثر الناس وليتسر تخمينهم الكيلية بين الذاهب
والباقي بحس البصر ايضا بدون احتياج الى الة اصلا ولكنه
يظهر بعد التامل في مفاد الروايات الواردة في ذلك ان المعيار

ههنا هو التقدير الوزني او ما في حكمه مما يطابقه وذلك لان
حكمهم عليهم السلم فيما روي عنهم في هذا الباب بترتب الحلية
على ذهاب ثلثي العصير وبقاء ثلثه او ما في معناه من ذهاب
اثنين منه وبقاء واحد يدل على وجوب تحقق فناء هذا القدر
منه بالطبخ فنقول اخذ هذا القدر بحسب الكيل او بحسب الوزن
لا يتحقق هذا الفناء بالنسبة اليه مع بقاء الزائد على الثلث
بحسب الوزن فانه مستلزم لامكان بقاء الزائد عليه بحسب
الكيل ايضا لتوافقهما في العصير المذكور قبل الطبخ بلا شبهة
وانما اشتبهت حال الكيل بعده من جهة حصول القوام و
احتمال مداخلة بعض الاجزاء في بعض فلا يعرف بمحض الكيل
في هذا الوقت قدر ثلثي العصير او ثلثه وانما يعرف بمحض الوزن
فيه ذلك لعدم حصول الاشتباه في حاله من جهة اصلا ولنوضح
ذلك بمثال فرضنا العصير ستة امنان موافقا لست قصعات
معينة فيجب ان يذهب ويفنى منه اربعة امنان مطابق لاربع
قصعات حتى يصير حلالا فاذا طبخ الى ان يبقى قصعتان فحينئذ
وان كان مجال ان يتوهم بلوغه النصاب من حيث كون الباقي
بقدر ثلث المجموع بحسب الصورة فيكون الذاهب لا محالة بقدر
ثلثيه ولكن العقل بمعونة ملاحظة القوام الحاصل فيه بالطبخ
يحكم بامكان كونه زائدا على الثلث بحسب الحقيقة فانه حال كونه

رقيقا كان ثلثه بقدر قصعتين فيمكن ان يكون هذا القدر
مع هذا القوام والغلظ اكثر من الثلث بقدر زيادة وزن
الغليظ على الرقيق ههنا فلا يكون الذاهب والفاني بقدر
ثلثيه لبقاء بعضه بالمداخلة المذكورة في قوام الثلث المذكور
فما دام لم يبلغ حدا يطابق وزنه منين موافقا لقدر قصعتين
في حال رقته لم يتحقق كون الباقي ثلثا والذاهب ثلثين
فيكون المعيار لمعرفة بلوغه هذا الحد بلوغه هذا الوزن
او ما في حكمه كبلوغه قدر قصعة ونصف اذا علم ان النسبة
بين وزني الرقيق والغليظ اي بين وزني العصير والطلاء
عند كونهما على حجم واحد كنسبة واحد ونصف الى اثنين
او كبلوغه الى قدر قصعة اذا علم ان النسبة بينهما كنسبة
الواحد الى اثنين وهكذا وبالجملة يمكن ان تقوم تلك المعرفة
ايضا لمن تتبع واستخرج النسبة مقام معرفة الوزن الذي
هو المعيار ههنا على ما عرفت فتلخص بهذا التحقيق ان تحقق
اليقين بذهاب ثلثي العصير مطلقا موقوف على تحقق فناء
الثلثين بحسب الوزن وقبل ان يتحقق ذلك يكون الحال مشكوكا
فيها للتعارض احتمالي الذهاب وعدم الذهاب بحسب اعتباري
الصورة والحقيقة فلا ترتفع الحرمة اليقينية الحاصلة باصابة
النار الا بحصول الحلية اليقينية الموقوفة على تحقق الذهاب على

استخراج اشارة لطيفة من كلام الصادقين عليهم السلام ان المراد بذهاب الثلثين ذهابهما بحسب الوزن

هذا الوجه المذكور وفي الفاظ الروايات اشارات لطيفة الى
التحقيق مثل استعمال لفظ الباقي في مقابل الذاهب فانه
مشعر بان المراد بالذهاب هناك هو الفنا، والانفصال
لا ما يشمل الدخول والاندماج في قوام سائر الاجزاء،
فان الذهاب بهذا المعنى لا ينافي في الجمله ولعل ذكر بقا (البقاء)
الثلث بعد ذكر ذهاب الثلثين في اكثر الروايات مع انه
بحسب الظاهر مستغنى عنه لدفع هذا التوهم فان قلت بعد
ذهاب الثلثين تحصل الحليه سواء بقي الثلث او اقل منه فما
الوجه في هذا التخصيص قلنا المراد تعيين الان الذي هو
الفصل المشترك بين نهاية زمان الحرمة وبداية زمان الحليه
كما فهم ومثل استعمال لفظة الاوقية فيما روي عن ابن ابي يعفور
في الكافي والتهذيب انه قال اذا زاد الطلاء على الثلث اوقية
فهو حرام فانها سواء كانت ههنا تمييزا او مفعولا بحسب التركيب
تكون باعتبار انها مقدرة باربعين درهما صريحة في الوزن
بلا شائبة احتمال الكيل فيها فتدل على ان المعيار ههنا هو
الوزن لا الكيل ومثل استعمال لفظ الدوانيق فيما مر من رواية
ابن سنان بقوله عليه السلم حتى يذهب منه ثلثة دوانيق ونصف
فان الدانق في اصل وضعه عبارة عن سدس الدرهم الذي
لا يجري فيه شائبة الكيل خصوصا اذا كان المقصود به هناك

ایضا

ايضا معناه الحقيقي كما فهمه الشيخ رحمه الله حيث عبر عنه في
النهاية كما نقلنا عنه بقوله او يذهب من كل درهم ثلثة دوانيق
ونصف ثم انه قد ظهر بهذه الاشارة على طبق ما سبق من
الكلامات انه ينبغي ان يكون الرطل ايضا فيما مر من حديث
عقبة بن خالد بناء على المعنى الاول للجواب مستعملا بمعنى
الوزن المعروف فيه لا بمعنى الكيل كما في بعض الروايات
حسبما فصلناه في المقدمة لانه لو اخذ هناك بمعنى الكيل
لكان ذهاب عشرين وبقاء عشرة منه غير كاف في الحلية على
ما مر فلا يصح الجواب بالكفاية واما بناء على المعنى الثاني له
فاستعماله بمعنى الكيل مناسب بل يصير وجها اخر لعدم الكفاية
فان قلت ما روي عمار الساباطي في باب صفة الشراب الحلال
المتخذ من الزبيب من قوله عليه السلم ثم تكيله كله فتنظر كم
الماء ثم تكيل ثلثه فتطرحه في الاناء الذي تريد ان تطبخه
فيه وتقدره وتجعل قدره قصبة او عودا فتحدها على قدر منتهى
الماء الى اخر الحديث صريح في ان المعتبر في بقاء الثلث والثلثين
الكيل دون الوزن قلنا كلامنا فيما يحصل به الحلية في
العصير والمراد هناك كيفية اتخاذ دواء من الزبيب لا مراء
الطعام واذهاب القراقر والرياح من البطن كما يدل عليه
رواية اسمعيل بن الفضل في هذا الباب فلا يبعد في ان يجب

توجيه رواية تيوهم من ظاهرها كون المناط في الحلية ذهاب الثلثين بحسب الكيل

فی الاول ذهاب الثلثین بحسب الوزن حتی یحصل به المقصود
الشرعی ویکفی فی الثانی ذهابهما بحسب الکیل فیحصل به
المطلوب الطبی فان قلت هذه الروایة من عمار مصدرة
بقوله وصف لی ابو عبد الله علیه السلم المطبوخ کیف یطبخ حتی
یصیر حلالا قلنا معناه بقرینة روایته الاخری وغیرها
فی هذا الباب حتی یصیر نبیذا حلالا ای یکون مثل النبیذ
المسکر فی النفع دون الحرمة وکانه لظهور هذا المعنی فیه
لم یتمسک به القائل باستواء ماء الزبیب وعصیر العنب فی
وجوب ذهاب ثلثیهما لحصول الحلیة کما قد تمسک بمفهوم
روایة علی بن جعفر علی ما سبق فافهم هذا اخر ما اردنا ایراده
فی هذا البحث وعلی الله التوکل من البدایة الی النهایة البحث
الثامن قد برهن اقلیدس فی الشکل الثانی عشر من المقالة
السادسة علی ان کل اربعة خطوط متناسبة یکون سطح
الاول فی الاخر کسطح احد الباقیین فی الاخر وفی الثامن
عشر من السابعة علی ان کل اربعة اعداد متناسبة یکون
مسطح الاول فی الرابع کمسطح الثانی فی الثالث وهذه القضیة
الاخیرة باعتبار ضم قضیة اخری الیها مشهورة بین الحساب
هی ان الضرب والقسمة متعاکسان صارتا مما ینتفع
به کثیرا فی الحسابیات وما یتبعها فانه یعلم بها این القضیتین

فی کل اربعة اعداد بعد العلم بتناسبها بدیهة او برهانا انه
اذا ضرب احد الوسطین فی الاخر وقسم الحاصل علی احد الطرفین
کان خارج القسمة مساویا للطرف الاخر واذا ضرب احد
الطرفین فی الاخر وقسم الحاصل علی احد الوسطین کان
الخارج موافقا للوسط الاخر فای ما کان من تلک الاربعة
مجهولا یمکن استعلامه بهذا التدبیر واما القضیة الاولی
فمن جهة عدم جریان الضرب والقسمة فی الخطوط لا ینتفع
بها هذا النوع من الانتفاع الا بعد اعتبار عروض الاعداد
لتلک الخطوط بفرض انقسامها الی خطوط متساویة هی بمنزلة
الوحدات فیرجع حکمها حینئذ الی حکم القضیة الثانیة ومن
هذا القبیل ما بنوا علیه الطریقین المشهورین لاستعلام
ارتفاع المرتفعات التی یمکن الوصول الی مسقط حجرها وهی
فی ارض مستویة احدهما ان ینصب شاخص اطول من القامة و
اقصر من المرتفع فیبصر راس المرتفع من مکان یمر شعاع البصر
من راس الشاخص الیه فبعد ذلک اذا ضرب قدر ما بین الموقف
الی اصل المرتفع فی فضل الشاخص علی القامة وقسم الحاصل
علی ما بین الموقف والشاخص وزید قدر القامة علی الخارج یکون
المجموع هو قدر المرتفع وذلک لان نسبة ما بین الموقف والشاخص
الی ما بین الموقف والمرتفع کنسبة فضل الشاخص علی القامة

بیان بناء الطریقین المشهورین فی استعلام ارتفاع
المرتفعات من تناسب اربعة خطوط بعد اعتبار عروض الاعداد لها

الى ارتفاع المرتفع بدلالة الرابع من سادسة الاصول على
تناسب النظائر من اضلاع مثلثين حاصلين هنا هما ذكر
مع فرض خط موازٍ للافق بين البصر والمرتفع فيكون الخارج
من قسمة حاصل ضرب احد الوسطين المعلومين في الاخر
على الطرف المعلوم هو قدر الطرف المجهول هنا اي فضل
المرتفع على القامة فبعد انضمام قدر القامة اليه يحصل
تمام ارتفاع المرتفع وهو المطلوب وثانيهما ان يوضع
مراة على سطح الارض بحيث يرى راس المرتفع فيها فحينئذ
اذا ضرب ما بينها وبين اصل المرتفع في قدر القامة وقسم
الحاصل على ما بينها وبين الموقف يكون الخارج هو قدر
المرتفع وذلك لمساواة نسبة القامة الى ما بين المراة والموقف
لنسبة المرتفع الى ما بين المراة واصله لحصول مثلثين
متناسبين في النظائر كما مر فيكون الخارج من قسمة حاصل
ضرب احد الطرفين في الاخر على الوسط المعلوم هو قدر الوسط
المجهول اعني ارتفاع المرتفع المطلوب ومن هذا القبيل ايضا
ما بنوا عليه طريق معرفة اعماق الابار وهو ان ينصب على البئر
ما يكون بمنزلة قطر تدويره ويلقي ثقيل مشرق من موضع معلوم
من اواسطه ليصل الى قعر البئر بطبعه فينظر الى المشرق على
وجه يكون الخط الشعاعي مقاطعا للقطر المذكور سواء كان

بيان طريق معرفة اعماق الابار على الاربعة المتناسبة على الوجه المذكور

النظر اليه من ثقبتي عضادة الاسطرلاب او انبوبة او ما
شابهما فبعد ذلك اذا ضرب ما بين الموضع المعلوم من القطر
ونقطة التقاطع في قدر القامة وقسم الحاصل على ما بين
النقطة والموقف يكون الخارج هو قدر عمق البئر وذلك
لان نسبة ما بين نقطة التقاطع والقامة الى ما بين
الموضع المعلوم وتلك النقطة كنسبة القامة الى عمق البئر
بمثل ما مر فالخارج من قسمة حاصل ضرب الوسطين على
الطرف المعلوم هو المجهول المطلوب وبالجملة ما لم يعتبر
عروض الاعداد للخطوط الحاصلة من الفروض المذكوره
ولم يرجع القضية الاولى بهذا الاعتبار الى الثانية لم يمكن
قسمة حاصل ضرب المعلومين من الطرف والوسط على
المعلوم من احدهما ليخرج المجهول فالعمدة في استخراج المجهولات
هي القضية الثانية فهي قاعدة عظيمة المنفعة جليلة الفائدة
ينتفع بها في الخلاص من مضيق كثير من المشكلات الحسابية
في المعاملات وسائر ما يحتاج اليه الانسان في احوال المعاش
بل المعاد ايضا عند اتفاقها في المسائل الشرعية ولما كان
استخراج المجهولات بهذه القاعدة مبنيا على التشابه بين
النسبتين لا يمكن ان يستخرج بها ما لا يجري فيه ذلك بسبب
مداخلة جذر او عدد معين فلو قيل اي عدد اذا زيد عليه او نقص

بيان عدم امكان استخراج المجهولات بقاعدة الاربعة المتناسبة الا بعد تحقق تشابه النسبتين المعتبر فيها

عنه جذره صار كذا او اي عدد اذا زيد عليه او نقص عنه العدد
الفلاني صار كذا لما امكن ان يستخرج المجهول بهذه القاعدة
لاختلاف نسبة الجذور الى مجذوراتها ولاختلاف نسبة
كل عدد معين الى ساير الاعداد فلا يتاتى قياس بعضها على
بعض كما هو المناط ههنا بل الطريق في استخراج ذلك قاعدة
الجبر والمقابلة او الخطائين او ما يشبههما كالتحليل
على ما سيجئ شرح كل في محله ان شاء الله تعالى فليعلم ههنا
انه لابد من ثلثة معلومات متغايرة ولو بالاعتبار نسبة
احدها الى المجهول كنسبة احد الباقيين الى الاخر وهذه
المعلومات قد يكون ثلثتها مصرحا بها في المسئلة وقد يكون
اثنان منها مصرحا بهما فيحتاج حينئذ تحصيل الثالث
ايضا بنوع تفهم وقد يكون واحد منها مصرحا به فيحتاج
الى تحصيل الباقيين كذلك وربما اتفق عدم التصريح بشيء
منها فيحتاج الى تحصيل الجميع بالتامل ولطف القريحة اما القسم
الاول فمثل ان يقال ثلثة امنان من الحنطة بخمسة دراهم
فسبعة امنان بكم او كم منها بسبعة دراهم فالمسئول عنه
في الاول ثمن سبعة امنان والمعلومات المصرح بها المثمن
وهو السبعة والسعر والمسعر وهو الخمسة والثلثة وظاهر ان
نسبة المسعر الى السعر اي الثلثة الى الخمسة كنسبة المثمن

تقسيم غريب للمسائل المكنة الاستخراج بالاربعة المتناسبة الى اربعة اقسام

الى

ذكر امثلة القسم الاول وهو ان يكون الغير المصرح به من الاربعة في السؤال واحدا فقط

الى الثمن اي السبعة الى المجهول وايضا بطريقة الابدال
نسبة المسعر الى المثمن اي الثلثة الى السبعة كنسبة السعر
الى الثمن اي الخمسة الى المجهول والمآل واحد فيضرب احد
الوسطين المعلومين في الاخر ويقسم الحاصل على الطرف
المعلوم يخرج احد عشر وثلثان وهو المطلوب والمسئول
عنه في الثاني مثمن سبعة دراهم والمعلومات الثمن والسعر
والمسعر فنسبة الثلثة الى الخمسة كنسبة المجهول الى السبعة
ونسبتها الى المجهول كنسبة الخمسة الى السبعة فيضرب احد
الطرفين المعلومين في الاخر ويقسم على الوسط المعلوم
فيخرج اربعة وخمس وهو المطلوب ومثل ان يقال لَجير اجرته
في الشهر اثنا عشر درهما فكم اجرته في خمسة وعشرين يوما
او في كم من المدة يستحق خمسة وعشرين درهما فالمسئول
عنه في الاول هو اجرة مدة خمسة وعشرين والمعلومات
هي اجرة تمام الشهر اي الاثنا عشر وكلتا المدتين اي الشهر
والخمسة والعشرون وظاهر ان نسبة الاجرة المعلومة الى مدتها
كنسبة الاجرة المجهولة الى مدتها فالخارج من مسطح الطرفين
اي الاثنى عشر والخمسة والعشرين على الوسط المعلوم اي الثلثين
يكون عشرة وهو المطلوب والمسئول عنه في الثاني هو مدة
استحقاق خمسة وعشرين درهما فنسبة الاثنى عشر الى الثلثين

كنسبة الخمسة والعشرين الى المجهول فالخارج من مسطح الوسطين
على الطرف المعلوم يكون اثنين وستين وسدسا وهو
المطلوب ومثل ان يقال خراج اربعة جربان من ارض كذا
خمسة اقفزة من الغلة فكم خراج تسعة جربان منها او في
كم جريب منها تسعة اقفزة من الخراج فعلى الاول يقسم مسطح
الخمسة والتسعة على الاربعة فالجواب احد عشر وربع وعلى
الثاني مسطح الاربعة في التسعة على الخمسة فالجواب سبعة
وخمس والضابط في استخراج الجواب عن امثال تلك المسائل
ان يضرب احد المعلومين المتجانسين في غير جنسه فيقسم
الحاصل على ما هو من جنسه والسر فيه ان في تلك الاربعة
نسبة سعر مثلا الى سعر كنسبة سعر اخر يقال له الثمن الى
سعر اخر يقال له المثمن وبالابدال نسبة سعر الى سعر اخر كنسبة
سعر الى سعر اخر وعلى اي تقدير ان كان احد الطرفين سعرا
يجب ان يكون الطرف الاخر سعرا وبالعكس وكذا حال الوسطين
فالمضروب والمضروب فيه يكونان دائما غير متجانسين والقسمة
تقع على الثالث المجانس لاحدهما البتة ليخرج الرابع المجانس
للاخر وقس عليه الاجرة والمدة وكذا الخراج والارض وهذا
الضابط هو الصواب لا ما قالوا في هذا المقام من ان الطريق
هو ان يضرب اخر السؤال في غير جنسه ويقسم الحاصل على

ذكر ضابط في استخراج المطلوب عن امثال المسائل المذكورة في القسم الاول مع بيان السر فيه

تزييف ما حسبه كثير من الحساب ضابطا فيما نحن فيه

جنسه

جنسه فان الرابع الذي هو الاخر ربما يكون مجهولا وعلى تقدير
كونه معلوما يجوز ان يقع المجهول في اول السؤال كما اذا قيل
كم سعر خمسة امنان اذا كان سعر اربعة ستة فلا يقع الضرب
حينئذ في الاخر بل هو المقسوم عليه فلا ينفع في اصلاح حال
الاخر في كلامهم على اخر المعلومات ايضا فتامل واما القسم الثاني
وهو ان يكون اثنان من الثلثة مصرحا بهما فيحتاج الى
تحصيل الثالث ايضا فمثل ان يقال اشترى بسبعة دنانير
وبيع بعشرة فربح ثمانية عشر فكم راس المال او راس المال
ثمانية عشر فكم الربح فيفهم من السؤال ان قدر الربح في كل سبعة
ثلثة وان لم يصرح به فيترتب الاول بان نسبة السبعة الى الثلثة
كنسبة راس المال الى الثمانية عشر او بان نسبة السبعة الى راس
المال كنسبة ثلثة الى ثمانية عشر فيضرب احد الوسطين في الاخر
اى السبعة في الثمانية عشر ويقسم على الثلثة يخرج اثنان واربعون
وهو المطلوب ويترتب الثاني بان نسبة الثلثة الى السبعة كنسبة
الربح الى الثمانية عشر او نسبة الثلثة الى الربح كنسبة السبعة الى
الثمانية عشر فيكون الخارج من قسمة حاصل ضرب احد الطرفين
في الاخر على الوسط المعلوم اي اربعة وخمسين على السبعة وهو
سبعة وخمسة اسباع جوابا وقس عليه اذا قيل اشترى بعشرة وبيع بثمانية
فخسر اربعة عشر فكم راس المال او راس المال اربعة عشر فكم الخسران

ذكر امثلة القسم الثاني ومما يكون الغير المصرح من الاربعة اثنين

ذكر ضابط استخراج امثال المسايل المذكورة في القسم الثاني

ذكر امثلة القسم الثالث وهو ان يكون الغير المصرح به من الاربعة ثلثة

فالجواب عن الاول سبعون وعن الثاني اثنان واربعة اخماس
والضابط ههنا اذا كان قدر الربح او الخسران معلوما ان
يضرب هذا المعلوم في سعر الشري ويقسم الحاصل على الفضل
بين السعرين واذا كان المعلوم قدر راس المال ان يضرب هذا
في الفضل ويقسم الحاصل على السعر فاحفظ واما القسم الثالث
وهو ان يكون المصرح به واحدا من الثلثة فيحتاج الى تحصيل
الباقيين فمثل ان يقال اي عدد اذا زيد عليه خمسه صار
سبعة او اذا نقص عنه ربعه صار ثمانية فالمعلوم صريحا
هو السبعة في الاول والثمانية في الثاني لا غير فيحتاج الى
تحصيل عدد ذي خمس صحيح في الاول وذي ربع كذلك في الثاني
فيعمل به على طبق السؤال بسهولة ليحصل عددان نسبة الاول
منهما الى الثاني كنسبة المجهول الى المعلوم المصرح به فيرجع
الاول الى ان نسبة الخمسة الى الستة كنسبة المجهول الى السبعة
وبالابدال نسبة الخمسة الى المجهول كنسبة الستة الى السبعة
فيقسم حاصل ضرب الخمسة في السبعة على الستة فيخرج خمسة
وخمسة اسداس وهو المطلوب ويرجع الثاني الى ان نسبة
الاربعة الى الثلثة كنسبة المجهول الى الثمانية او الاربعة الى
المجهول كالثلثة الى الثمانية فيخرج من قسمة اثنين وثلثين على
الثلثة عشرة وثلثان وهو المطلوب ومن هذا القبيل المسئلة

المشـ

المشهورة سمكة ثلثها في الطين وربعها في الماء والخارج منها ثلثة
اشبار فكم اشبارها فان المعلوم فيها ليس الا الثلثة فيحتاج الى
تحصيل المخرج المشترك للكسرين واسقاطهما عنه ليبقى خمسة
من اثني عشر فنسبته اليه كنسبة المجهول الى الثلثة فيقسم الستة
والثلثون على الخمسة يخرج سبعة وخمس وهو المطلوب ومن
هذا القبيل اذا قيل لنا عسل وخل منا وزنا بعنا الخل
منا بدرهم والعسل منا بخمسة دراهم فصار مجموع ثمنهما عشرين
فكم وزن كل منهما فانه يفهم ان مجموع ثمن من واحد من هذا ومن
واحد من ذاك ستة دراهم فنسبة الواحد الى الستة كنسبة
المجهول الى العشرين فالخارج من قسمة العشرين على الستة
ثلثة وثلث فهو المطلوب وايضا اذا قيل خادم مرسومه في شهر
خمسة وعشرون درهما وعشرة امنان من الحنطة فاستحق في
اسبوع سبعة امنان فكم سعر الحنطة بالدراهم فيفهم من استحقاقه
في اسبوع سبعة انه يستحق في عشرة ايام عشرة اي جميع الحنطة
فبقي عشرون يوما بازاء خمسة وعشرين درهما فنسبة عشرين
اليه كنسبة عشرة الى ثمن مجموع الحنطة فيقسم مائتان وخمسون
على العشرين يخرج اثنا عشر ونصف هو سعر المجموع فيكون
من واحد بدرهم وربع وايضا اذا قيل لنا ثلثة كيسات من
الدنانير في اولها نصف الثانية وفي الثانية ثلث الثالثة اخذنا

ربع الاول وخمس الثاني وسدس الثالث حصل لنا تسعة وتسعون
دينارا فينبغي ان يحصل عدد ذو ربع يكون ضعفه ذا خمس وثلثة
امثال ضعفه ذا سدس كالعشرين فان ضعفه اربعون له
خمس وثلثة امثال ضعفه مائة وعشرون وله سدس فاخذنا
من هذه الثلثة على نحو ما فرض فاجتمع ثلثة وثلثون فنسبة
العشرين الى ثلثة وثلثين كنسبة المجهول الاول الى تسعة و
تسعين وبعد ضرب احد الطرفين في الاخر وقسمة الحاصل
على الوسط يخرج ستون فهو العدد الاول فالثاني مائة
وعشرون والثالث ثلثمائة وستون ومجموع ربع الاول و
خمس الثاني وسدس الثالث تسعة وتسعون واما القسم
الرابع وهو ان لا يكون شيء منها مصرحا به فيحتاج الى تحصيل
الجميع فمثل ان يقال لنا حنطة وشعير مجموعهما عشرة امنان
بدلنا الحنطة بسدس وربع منه فصار المجموع اثنى عشر فاي قدر
من الحنطة بدلناها فلما كان تبديل من من الحنطة يزيد على وزن
المجموع نصفا يعلم منه ان نسبة الواحد الى النصف كنسبة المجهول
الى الاثنين الزائدين هنا فرضا فيعلم بالضرب والقسمة
ان القدر المبدل بالدخنة من الحنطة اربعة امنان ومن هذا
القبيل المسئلة المشهورة قيل لشخص كم مضى من الليل فقال
ثلث ما مضى يساوي ربع ما بقي فكم مضى وكم بقي فانه يفهم منه

ذكر امثلة القسم الرابع وهو ان لا يكون شيء من الاربعة مصرحا به

بالدخنة م

هذه النسبة م

ان الماضي ثلثة اجزاء مما كان الباقي منه اربعة اجزاء فنسبة هذه
الثلثة الى مجموع السبعة كنسبة ساعاته المجهولة الى اثنى عشر فبعد ضرب
الطرفين على السبعة يخرج خمسة وسبع فيكون الباقي ستة و ستة
اسباع لانه تتمة خمسة وسبع الى اثنى عشر او لانه اربعة مما كان
الماضي منه ثلثة فنسبة الاربعة الى السبعة كنسبة ساعاته
الى اثنى عشر والخارج بعد الضرب والقسمة ستة وستة اسباع
وعلى هذا استخرج كل منهما باربعة متناسبة على حدة ويتفق
كثيرا احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعتين
فما زاد كما قيل عشر دجاجات بدينار وخمسة عشر عصافير
بدينار نريد ان نشتري بدينار واحد منهما على السوية
فكم ثمن كل منهما من هذا الدينار فيفهم منه ان المجموع خمسة
وعشرون وان الدينار اذا قسم بخمسة وعشرين جزءا يكون
ثمن الرخيص من ذينك المتساويين فرضا عشرة منها وثمن
الغالي خمسة عشر على عكس المثمنين فنسبة العشرة الى خمسة
وعشرين كنسبة ثمن العصافير من اجزاء الدينار الى مجموع
دينار واحد ونسبة خمسة عشر الى خمسة وعشرين كنسبة ثمن
الدجاجات من اجزائه الى مجموعه فينسب في الاول العشرة المخالفة
لسطح الطرفين الى خمسة وعشرين بخمسين وفي الثاني خمسة
عشرة اليه بثلثة اخماس فنعين باستعمال تينك الاربعتين قدر

كنسبة م

بيان احتياج حل بعض المسائل الى استعمال الاربعتين

كلا الثمنين من اجزاء الدينار و بعوننه قدر ما يشتري من
كل واحد منهما وهو ستة فقد ظهر انه اذا انضم الى الدجاجات
والعصافير ثالث كالبطوط يحتاج حله الى استعمال ثلثة
من الاربعة المتناسبة وهكذا على قدر الاحتياج ومن هذا
الباب المسئلة المشهوره ثلثة اقداح مملوة احدها باربعة
ارطال عسلا والاخر بخمسة خلا والاخر بتسعة ماء صبت
في اناء واحد ومزجت سكنجبينا ثم ملئت الاقداح منه
فكم في كل فان الطريق في حلها ان تجمع تلك الارطال فيكون من كل منه
نسبة قدر ما في القدح الاول من العسل وهو المجهول الى قدر
ما يسعه من الارطال وهو الاربعة كنسبة قدر رطل مجموع العسل
وهو الاربعة كنسبة قدر رطل مجموع العسل وهو الاربعة ايضا
الى مجموع الارطال وهو الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من
الخل الى الاربعة المذكوره كنسبة قدر رطل مجموع الخل وهو الخمسة
الى الثمانية عشر وايضا نسبة ما فيه من الماء الى الاربعة كنسبة
التسعة الى الثمانية عشر فيظهر بضرب احد الوسطين في الاخر
وقسمة الحاصل على الطرف المعلوم او نسبة اليه في كل من هذه
الثلثه ان ما في القدح الاول من العسل ثمانية اتساع
ومن الخل رطل وتسع ومن الماء رطلان والكل اربعة وبهذا
الطريق يتعين ما في القدحين الاخيرين من كل منها فتنحل

١٩٨

بيان دقيقة غفل عنها كثير من مصنفي كتب الحساب منهم الشيخ البهائي في الخلاصة

المسئلة باستعمال قاعدة الاربعة المتناسبة تسع مرات
وههنا دقيقه هي ان المراد بالرطل ههنا يجب ان يكون كيلا
لا وزنا فانه على ذلك لا يستقيم الجواب لاختلاف اوزان
انواع الاجسام المتماثلة في الحجم كما مر في البحث السابع فيستحيل
تساوي وزني الخالص والممزوج في كل من الاقداح المذكوره
مع ان صحة الجواب المذكور مبنية عليه فلو فرض ان يكون
المراد بالرطل الوزن المعروف فيه لما يتيسر الجواب عن هذه
المسئلة بمحض استعمال قاعدة الاربعة المتناسبة بل يحتاج
ايضا الى معرفة قدر التفاوت بحسب الوزن بين الاجسام
الثلثة المذكورة في مثل الحجم المذكور واعتبار هذا القدر
في كل منهما بعد تشخيص الحجم بالقاعدة المذكورة فتبين ان
ما وقع في خلاصة الحساب وغيرها من بناء الجواب على الوزن
مبني على الغفلة عن هذه الدقيقه وتبين ايضا ان الجواب
عن بعض المسائل الممكنة الاستخراج بهذه القاعده ربما يحتاج
الى معرفة قاعدة او مسئلة اخرى ايضا واستعمالها معها فيه ومن
هذا النوع امثال ما روى في الكافي عن ابي شعيب المحاملي قال
سالت ابا عبد الله عليه السلم عن رجل قبل رجلا ان يحفر له بئرا عشر قامات
قامات بعشرة دراهم فحفر قامة ثم عجز قال يقسم عشرة على خمسة
وخمسين جزءا فما اصاب واحدا فهو للقامة الاولى والاثنان

بيان انه ربما يحتاج استخراج بعض المسائل بالاربعة المتناسبة الى استعمال قاعدة او مسئلة اخرى معها

للثانيه والثلثه للثالثه وعلى هذا الحساب الى عشرة الحدث
فان استخراج قدر الاجرة فى المراتب المفروضة فى امثال
ذلك لا يتيسر بمحض استعمال الاربعة المتناسبة لانه يحتاج
ايضا الى استعمال ما يقتضيه الحكم الشرعي من رعاية زيادة
اجرة القامة الثانيه على الاولى والثالثة على الثانيه وهكذا
بواحد من جملة ما يحصل من جمع الاعداد من الواحد الى العشرة
كما فى المثال المسئول عنه او اقل واكثر على حسب ما يفرض
فى غيره بل يحتاج الى استعمال بعض القواعد التى يستخرج
بها حاصل جمع الاعداد على النظم الطبيعى فى جميع الصور
المفروضة كما سيجئ فى ذيل ترجمة الارثماطيقى للعلم بعد قصر (ذكرها م)
الحكم الشرعي فى تلك المسئلة على هذه الاعداد المخصوصة
المذكورة فى السؤال بل ذكر تلك الخصوصيات فيه على سبيل (اعتبارم)
التمثيل كما هو المتعارف فى امثال ذلك فاذا قيل مثلا ان يحفر
اربع قامات بخمسة دنانير فحفر قامتين فالطريق ان يجمع من الواحد
الى الاربعة فيحصل عشرة ثم يجمع الواحد والاثنان فيصير ثلثه
فلان نسبة الثلثة الى العشرة كنسبة قدر الاجرة المجهوله الى خمسة
دنانير يعرف انه يستحق بحفر تينك القامتين دينارا ونصف دينار
واذا قيل ان يحفر خمس عشرة بعشرين فحفر خمسا فلكون حاصل
جمع الواحد الى الخمسة عشر مائة وعشرين وحاصل جمعه الى الخمسة

حرر م

(في الهامش: اشكال عويص صعب ورد ايراد فى التعيين ... على تفطن فضلاء عصرنا ...)

خمسة عشر والخارج من قسمة حاصل احد الطرفين فى الاخر وهو
ثلثمائة على الوسط المعلوم وهو مائة وعشرون اثنان ونصف
يعرف انه يستحق بحفر الخمس المذكورة من جملة الخمسة عشر دينارين
ونصف دينار من جملة العشرين المذكورة ثم لا يخفى ان هيهنا
دقيقة لم اطلع على متفطن بها هى انه لو حمل ذكر القامة والقامات
ايضا فى الحديث المذكور على التمثيل كما حمل عليه وهو الظاهر
المتبادر المطابق لنظائره حتى انه اذا فرض بدل القامة قصبة
او ذراع او ما شابههما من المقاييس لكان الحكم فيه مثل ما
فصلناه فى القامة لاشكل الحكم المذكور بسبب حصول
الاختلاف فى اجرة قدر معين بحسب اختلاف تقديره بالامور
المذكوره بيانه انه اذا فرضنا قدر القصبة مساويا لقامتين
وقدر القامة مساويا لثلث اذرع ثم فرضنا ان يقبل حفر قدر
معين مساو لكل من قصبتين واربع قامات واثنى عشرة
اذرع باجرة معلومة فحفر نصفه فحينئذ لو قيس القدر
المذكور بالقصبة لكان حافرا قصبة من قصبتين فكان مستحقا
لثلث الاجرة ولو قيس بالقامة لكان حافرا قامتين من اربع
قامات فكان مستحقا لثلثة اعشارها وهو اقل من الثلث
ولو قيس بالذراع لكان حافرا ستة اذرع من اثنى عشرة ذراعا
فكان مستحقا لاحد وعشرين جزءا من ثمانية وسبعين جزءا من الاجرة

وهو اقل من الثلث ومن الثلثة الاعشار ايضا وعلى هذا القياس
فبالجملة يلزم الزيادة والنقصان فى اجرة حفر قدر معين مضبوط
باعتبار زيادة المقياس ونقصانه وهذا كما ترى ولا ينحل
هذا الاشكال الا بما هو ظاهر التكلف كالتزام وجوب رعاية
مقتضى خصوص القامة المذكورة فى الحديث وارجاع غيرها
اليها فى الجواب الحساب او وجوب رعاية مقتضى ما يتلفظ
به فى عقد الاجارة من المقاييس وان كان مخالفا لمقتضى
غيره الموافق له فى نفس الامر على ان اعتبار مقياس مخصوص ايضا
فى الحكم لا يرفع الاختلاف المذكور بالكلية فانه لو فرض ان يقبل
حفر عشرين قامة بعشرة دراهم بحفر قامتين ينبغى ان يكون موافقا
للصورة المسئول عنها فى قدر الاجرة المستحقة لها لتوافق النسبتين
مع انه كان مستحقا فى الصورة المذكورة لجزء من خمسة وخمسين
جزءا من عشرة دراهم ويلزم ان يستحق فى الصورة المفروضة بحسب ما
المذكور لثلثة اجزاء من مائتين وعشرة اجزاء من الدراهم المذكورة
وظاهر ان هذا القدر اقل من القدر الاول والعلم عند الله و
اهله وبهذا نختم الابحاث المتعلقة بالاربعة المناسبة
ويتلوه الكلام فى الارثماطيقى ان شاء الله تعالى

الارثماطيقى

هو لفظ يونانى عبارة عن خواص الاعداد او عن العلم بها
او عن المسائل التى يبحث فيها عنها فموضوعه العدد كالحساب
والفرق ان المطلوب الاصلى فى الحساب استخراج مجهولاته
من معلوماته وفيه استعلام الخصوصيات العارضة له
مطلقا او لبعض اقسامه الاولية او الثانوية وهكذا او
لبعض آحاده فتلك الخصوصيات على ثلثة انواع النوع
الاول وهو ما يكون عارضا للعدد مطلقا فمن جملته كون كل
عدد نصف مجموع حاشيتيه وقد عرف العدد به تعريف الشى
ببعض خواصه الشاملة فانه يعم الجميع حتى الواحد على
القول بكونه من جملة الاعداد بناء على ان المراد بمجموع
الحاشيتين جميع ما يوجد فيهما فلا ينافى خلو احديهما
عن عدد كما فى الواحد فانه حينئذ نصف ما فوقه وهذا
كما اذا قيل مجموع ما فى هذه الصناديق الف تومان فانه لا يستلزم
عدم خلو شى منها بل لو لم يكن الالف المذكور الا فى صندوق
واحد لكان حقا ولعل هذا التوجيه لادخال الواحد فيه احسن
مما قيل ان الحاشية اعم من الصحيح والكسر فالواحد ايضا
نصف مجموع حاشيته التحتانيه النصف والفوقانيه واحد
ونصف اذ الحاشية التحتانيه لكل عدد تنقص عنه بمقدار

تعميم الارثماطيقى الى ثلثة انواع و تفصيل النوع الاول
اثنين و ثلثين بخاصيته
توجيه لدخول الواحد فى العدد اذا عرف بنصف مجموع حاشيته
توجيه بالتكلف بعضهم لادخال الواحد
بجعل النصف حاشيته تحتانيه

زيادة الفوقانية عليه انتهى فانه تكلف ركيك جدا لوجهين
الاول ان للاعداد نظما طبيعيا وظاهر انه هو المناط
لامثال ذلك لا كل ما يمكن ان يعتبر فيها بجعل جديد
خصوصا اذا كان مبنيا على اعتبار غير سديد فان تعيين
كسر مخصوص للحاشية التحتانية كالنصف الذي ذكره
ترجيح له على ما هو اقل منه وعلى ما هو اكثر منه قدرا من
غير مرجح لعدم امكان كسر يكون اقل قدرا او اكثر قدرا
من الجميع ومع ذلك يرجع حاصل التعريف على هذا التقدير
الى ان العدد هو نصف مجموع ما فرض في طرفيه ضعفا له
بجبر ما نقص عنه في احد الطرفين بما زاد عليه في الطرف
الاخر وهذا كما ترى لا محصل له اصلا والثاني ان توهم
سلسلة للكسور فيما تحت الصحاح مبني على عدم تصور
معنى الصحيح والكسر كما هو حقه فان التحقيق فيه ان ليس
للاعداد صحاحا كانت او كسورا الا سلسلة واحدة منتظمة
انتظاما طبيعيا من الواحد الى ما لا نهاية له وانقسامها
الى الصحاح والكسور انما هو باعتبار الاطلاق والاضافة
فان كلا من احاد تلك السلسلة اذا اخذ مطلقا فهو صحيح
واذا اخذ مضافا الى ما يفرض واحدا فهو كسر فالنصف
مثلا ليس خارجا عن تلك السلسلة بل هو عبارة عن الواحد

بيانا زائدا لا يمكن ان يكون للكسور سلسلة غير سلسلة الصحاح كما توهم بعضهم

عند فرض الاثنين واحدا وعن الاثنين عند فرض الاربعة
واحدا وهكذا وباقي الكسور على هذا القياس وكيف يتصور
ان يكون للكسور سلسلة اخرى مع عدم امكان تعيين
شيء منها للمبدائية لما مرت الاشارة اليه من عدم امكان
كسر هو اقل من جميع الكسور او اكثر منه ومع عدم امكان
توالي اثنين منها بلا تخلل شيء بينهما لجواز ان يفرض بين
كل كسرين كسور غير متناهية فتدبر فتلخص بما ذكرنا ان كل
عدد اما له حاشيتان هو نصف كلتيهما واما له حاشية
فوقانية فقط هو نصفها فالحاشيتان هما معا ضعف ما
بينهما وعند فقدان التحتانية تكون الفوقانية مستقلة في
تلك الضعفية وهذا الحكم غير مقصور على الحاشيتين
المتصلتين والفوقانية المتصلة بل حق في كل حاشيتين
متقابلتين لكل عدد ولو بفاصلة كثيرة وفي الفوقانية المقابلة
لا ولحد فقدان التحتانية فالاربعة محفوفة اولا بالثلثة
والخمسة المتصلتين بها وهما معا ضعفها ثم بالاثنين والستة
المتقابلين وهما ايضا ضعفها ثم بالواحد والسبعة وهما ايضا
كذلك ثم الثمانية مستقلة بذلك ومن جملة هذا النوع كون
ضعف مربع كل عدد ناقصا من مجموع مربعي حاشيتيه المتقابلتين
اذا كانتا متصلتين به باثنين واذا كانتا متقابلتين في

وبهذا يعرف شمول الخواص الاتية الاربعة
... استقلال الفوقانية عند زوال
... الحاصل التحتانية و الحكم ...

المرتبه الثانيه بثمانيه وفى الثالثه بثمانيه عشر وفى الرابعة
باثنين وثلثين وفى الخامسه بخمسين فان السته مثلا
يكون ضعف مربعها اثنين وسبعين ومجموع مربعي الخمسة
والسبعة اربعة وسبعون بتفاوت اثنين ومجموع مربعي
الاربعة والثمانية ثمانون بتفاوت ثمانيه ومجموع مربعي
الثلثة والتسعة تسعون بتفاوت ثمانيه عشر وهكذا قال
صاحب نفايس الفنون ان القانون فى هذا التفاوت
انه فى الاولى بقدر مضروب الاثنين فى الواحد وفى الثانية
بقدر مجموع ذلك مع مضروبه فى الفرد التالي للواحد اي
الثلثة وفى الثالثة بقدر مجموع الجميع مع مضروبه فى الفرد التالي
للثلثة اي الخمسة وعلى هذا القياس ثم قال وبوجه اخر فى
الاولى بقدر مضروب الزوج الاول فى اول المربعات المتوالية
اى الواحد وفى الثانيه مضروبه فى ثاني تلك المربعات
اي الاربعة وفى الثالثه مضروبه فى ثالث المربعات اي
التسعة وعلى هذا القياس ولا يذهب عليك ان استخراج
المقصود فى اكثر الصور المفروضة مشكل بشيء من هذين
القانونين ولا سيما بالاول فانه يحتاج فيه الى ان يتتبع
من الواحد الى العدد الموافق لبعد احدى الحاشيتين فيجمع
بعضها مع بعض بعد ضرب بعضها فى بعض مع حفظ مراتب

تفاوت قانون ذكر صاحب نفايس الفنون لعرض نقصان
ضعف مربع العدد عن مجموع مربعي حاشيتيه فى
جميع المراتب

باشكال معرفة النقصان المذكور بشيء من
القانونين المذكورين في اكثر المراتب

الاثنا

الافراد الواقعة فيها فلا يتيسر ذلك اذا بلغت المراتب الى
بعض العشرات لمهرة اهل الحساب فضلا عن بلوغها الى
المات والالوف كما لا يخفى فنحن نقول فى قانون ذلك
ان التفاوت فى جميع المراتب انما يكون بقدر ضعف مربع
التفاضل بينهما بين العدد وكل من الحاشيتين ففى المرتبه
الاولى لكون التفاضل بينهما واحدا وضعف مربعه اثنين
يكون بقدر اثنين وفى الثانية لكون التفاضل اثنين
وضعف مربعه ثمانيه يكون بقدر ثمانيه وهكذا ففيما بلغ
التفاضل فيه الى مائة مثلا لا يحتاج الى حساب زائد على
تحصيل ضعف مربعها فيستخرج المقصود به فى كل صورة بادنى
تامل فتامل ثم لا يخفى ان هذه الخاصية مستلزمة لخاصية
اخرى هي كون مربع كل عدد ناقصا عن نصف مجموع حاشيتيه
المتصلتين بواحد وعن نصف مجموع ما فى المرتبة الثانية
منهما باربعة وعن نصف مجموع ما فى الثالثه بتسعة وعلى
هذا القياس فالقانون حينئذ ان التفاوت فى كل مرتبه
يكون مساويا لمربع التفاضل بين العدد والحاشية ففى
المرتبه الاولى واحد وفى الثانيه اربعة وفى الثالثة تسعة
وهكذا ومنها كون مضعف مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح
الحاشيتين النازلتين المتصلتين مع مسطح نظيرتيهما من

٢٥٥

وضع قانون اخر لمعرفة النقصان المذكور
يحصل به المطلوب بسهولة

مربعي م

مربعي م

مربعي م

الصاعدتين باربعة فان الخمسة مثلا يكون مضعف مربعها
خمسين ومسطح نازلتيها اثنى عشر وصاعدتيها اثنين
واربعين ومجموعهما اربعة وخمسين وان السبعة يكون
مضعف مربعها ثمانيه وتسعين ومجموع مسطحي نازلتيها
وصاعدتيها مائة واثنين هذا اذا فرضت الحاشيتين للحاشيتين
فى النازلة والصاعدة في اول مراتب البعد وثانيتهما
من العدد وان فرضنا فى ثانية المراتب وثالثتها يصير التفاوت
اثنى عشر وان فرضنا فى الثالثة والرابعة يصير اربعة وعشرين
وفى الرابعة والخامسة اربعين وفي الخامسة والسادسة
ستين قال صاحب النفايس والقانون ههنا ان الاربعة
فى الصورة الاولى تضرب فى اول الافراد اي الواحد فالحاصل
اربعة وفى الصورة الثانية تجمع هذه الاربعة مع مضروبها
فى ثاني الواحد اي الاثنين فيصير اثنى عشر وفى الثالثة
يجمع هذا الاثنا عشر مع مضروب الاربعة المذكورة فى ثالث
الواحد اي الثلثة وهكذا ونحن نقول القانون فيما بعد
الصورة الاولى من الصور ان تضرب الاربعة التي هي قدر
التفاوت فيها فى مجموع الواحد وما يليه الى عدد هو قدر
التفاضل بين العدد واقرب الحاشيتين ففي الصورة الاخرى
من الصور المفروضة حيث يكون قدر التفاضل بين العدد

تتمة قانون ذكره صاحب النفائس لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطح النازلتين مع مسطح الصاعدتين فى المراتب

وضع قانون اخر لمعرفة النقصان المذكور

واقرب حاشيتيه فيها خمسة يضرب الاربعة فى مجموع الواحد
الى الخمسة اي الخمسة عشر فيصير ستين وعلى هذا القياس
فتامل فى القانونين واختر احسنهما ومنها كون ضعف
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح الحاشية النازلة الاولى
فى الثالثة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بستة وعن
مجموع مسطحي الاوليين من النازلة والصاعدة فى الرابعة
منهما بثمانية وعن مجموع مسطحيهما فى الخامسة بعشرة فان
ضعف مربع الستة اثنان وسبعون وهو ناقص عن مجموع
مسطحي الخمسة فى الثلثة والسبعة فى التسعة اي ثمانية وسبعين
بستة وعن مسطحي الخمسة فى الاثنين والسبعة فى العشرة
اي ثمانين بثمانيه وعن مسطحي الخمسة فى الواحد والسبعة
فى الاحد عشر اي اثنين وثمانين بعشرة والضابط فى
التفاوت ههنا انه دائما بقدر ضعف التفاضل بين العدد
والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف مربع كل عدد ناقصا
عن مجموع مسطح الثانيه من النازلة في رابعتها مع مسطح
نظيرتيهما من الصاعدة بستة عشر وعن مجموع مسطحي الثالثتين
فى الخامسة بعشرين وعن مجموع مسطحيهما فى السادسة
باربعة وعشرين فان ضعف مربع السبعة مثلا ثمانية و
تسعون وهو ناقص عن مجموع مسطحي الخمسة فى الثلثة والتسعة

ضابط لمعرفة قدر نقصان ضعف مربع العدد عن مجموع مسطحي بعيدتين فى طرفي العدد

ضابطة لمعرفة قدر نقصان الضعف المذكور عن مجموع آخرين الجميع السابق

في الاحد عشر اي مائة واربعة عشر بستة عشر وعن مسطحي
الخمسة في الاثنين والتسعة في الاثني عشر اي مائة وثمانية
عشر بعشرين وعن مسطحي الخمسة في الواحد والتسعة في الثلثة
عشر اي مائة واثنين وعشرين باربعة وعشرين والضابطة
في التفاوت ههنا ازدياده بقدر مضروب الاربعة في قدر
التفاضل بين العدد والحاشية البعيدة ومنها كون ضعف
مربع كل عدد ناقصا عن مجموع مسطح النازلة الثالثة في
الخامسة مع مسطح نظيرتيهما من الصاعدة بثلثين وعن مجموع
مسطحي الثالثتين في السادسة بستة وثلثين وعن مسطحيهما
في السابعة باثنين واربعين فان ضعف مربع الثمانية
مثلا مائة وثمانية وعشرون وهو ناقص عن مجموع مسطحي
الخمسة في الثلثة والاحد عشر في الثلثة عشر اي مائة وثمانية
وخمسين بثلثين وعن مسطحي الخمسة في الاثنين والاحد
عشر في الاربعة عشر اي مائة واربعة وستين بستة وثلثين
وعن مسطحي الخمسة في الواحد والاحد عشر في الخمسة عشر اي
مائة وسبعين باثنين واربعين والضابطة في التفاوت
ههنا ازدياده بقدر مضروب الستة في قدر التفاضل بينه
وبين البعيدة والقانون الشامل لهذه الضابطة والسابقة
عليها ان التفاوت في كل منهما بقدر مضروب ضعف التفاضل

ضابطة لمعرفة قدر النقصان المذكور عن مجموع غير الجميع عن السابقين

قانون شامل للضابطتين السابقتين

بين العدد والحاشية القريبة في نفس التفاضل بينه وبين
البعيدة ومنها كون مربع كل عدد مساويا لمسطح حاشيتيه المتقابلتين
مع مربع الفضل بين العدد واحدى الحاشيتين فان مربع
الاربعة مثلا ستة عشر وهو مساو لمسطح الثلثة والخمسة مع
الواحد ولمسطح الاثنين والستة مع الاربعة ولمسطح الواحد
والسبعة مع التسعة ومنها كون مربع كل عدد مساويا لحاصل
جمعه مع كل ما تحته الى الواحد مساويا ومعكوسا وبعبارة
اخرى لحاصل جمعه مع ضعف كل ما تحته الى الواحد فان مربع
الخمسة مثلا خمسة وعشرون وحاصل جمعه مع الاربعة و
الثلثة والاثنين والواحد مرتين هو ايضا خمسة وعشرون
ومنها كون كل عدد بحيث اذا زيد عليه واحد وضرب المجموع
في نصف مربع العدد او نصف المجموع في تمام مربعه كان الحاصل
مساويا لمجموع مضروبه في نفسه وفي جميع ما تحته الى الواحد
فان الاربعة مثلا اذا زيد عليها واحد صارت خمسة وحاصل
ضربها في الثمانية او ضرب اثنين ونصف في الستة عشر اربعون
وهو مساو لمجموع مضروب الاربعة في نفسها ثم في الثلثة ثم في
الاثنين ثم في الواحد ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب في عدد
اخر ثم قسم عليه يكون مضروب الحاصل في الخارج مساويا للمربع
فان الثلثة مثلا اذا ضربت في الاربعة كان الحاصل اثني عشر

واذا قسمت عليها كان الخارج ثلثه ارباع ومضروب ثلثه
ارباع فى الاثنى عشر تسعة وهى مساوية لمربع الثلثة ومنها كون
كل عدد بحيث اذا قسم على عدد آخر ثم قسم الاخر عليه وضرب
مجموع الخارجين فى مسطحهما كان الحاصل مساويا لمجموع
مربعيهما فان العشرة مثلا اذا قسمت على الخمسة خرج اثنان
واذا قسمت الخمسة عليها خرج نصف ومضروب اثنين
ونصف فى مسطح العشرة والخمسة اي الخمسين مائة و
خمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مربعيهما ومنها كون
كل عدد بحيث اذا قسم بقسمين وربع كل منهما وزيد على
المجموع مسطح احد القسمين فى ضعف الاخر كان الحاصل
مساويا لمربعه فان السبعة مثلا اذا قسمت بثلثة واربعة وربع
ثلثه فصارت تسعة وربع اربعة فصارت ستة عشر
فاذا زيد على مجموعهما مسطح الثلثة فى ضعف الاربعة او مسطح
الاربعة فى ضعف الثلثة اي اربعة وعشرون صار المجموع
تسعة واربعين وهو مساو لمربع السبعة ومنها كون كل
عدد بحيث اذا قسم بمختلفين كان مسطحهما ناقصا عن مربع
نصف العدد بقدر مربع الفضل بين النصف واحد القسمين
فان مسطح الستة والاثنين من قسمي الثمانية اثنا عشر
وهو ناقص عن الستة عشر بقدر مربع الاثنين ومنها كون

كل عدد بحيث اذا اسقط منه كسر معين ثم اضيف الى الباقي
كسره الذي مخرجه اقل من مخرج الكسر المفروض بواحد كان المجموع
مساويا للعدد واذا زيد عليه كسر معين ثم اسقط من المجموع
كسره الذي مخرجه اكثر من مخرج الكسر المفروض بواحد كان
الباقي مساويا له فان العشرة مثلا اذا اسقط خمسها اي
الاثنان صارت ثمانية ثم اذا زيد ربع الثمانية عليها
صارت عشرة وكذا اذا زيد عليها خمسها واسقط سدس الاثنان
الاثنى عشر منه ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقطت منه
عدة من اجزائه ثم زيد على الباقي بتلك العدة من جزئه الذي
يكون مخرجه اقل من مخرج الاول بعدد الاجزاء المسقطة او عكس
الامر كان الحاصل او الباقي مساويا للعدد فان العشرين مثلا
اذا اسقطت منه ثلثة اخماسه بقي ثمانية فاذا زيدت على الباقي
ثلثة امثال نصفه الذي مخرجه اقل من مخرج الخمس بثلثة صار
عشرين واذا زيدت عليه ثلثة اخماسه حصل اثنان وثلثون
فاذا اسقطت من الحاصل ثلثة اثمانه بقي عشرون ومنها كون كل عدد
بحيث اذا اسقط منه بعض اجزائه بعدة هي اقل من مخرجه بواحد
ثم ضرب الباقي فى المخرج كان الحاصل مساويا للعدد فان الخمسة
عشر مثلا اذا اسقطت منه اربعة اخماسه بقي ثلثة فاذا ضربت الثلثة
فى مخرج الخمس كان الحاصل خمسة عشر ومنها كون كل عدد بحيث

اذا اسقطت منه عدة من احد اجزائه واسقطت من الواحد ايضا
تلك الاجزاء او زيدت عليه عدة من احد الاجزاء وعلى الواحد
ايضا مثلها وقسم الحاصل الاول على الثاني كان الخارج مساويا
للعدد فان الاثني عشر مثلا اذا اسقطت منه ثلثة واذا اسقط
من الواحد ثلثة ارباعه بقي ربع وخارج قسمة الثلثة على الربع
اثنا عشر واذا زيد عليه ربعه حصل خمسة عشر وعلى الواحد
ربعه حصل واحد وربع وخارج قسمة الخمسة عشر على الواحد
والربع اثنا عشر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عدد اخر
فوقه او تحته متصلا به في النظم الطبيعي او منفصلا عنه بفاصلة
قليلة او كثيرة كان المجموع مساويا لمجموع حاشيتيهما المتقابلتين
قريبتين او بعيدتين فان السبعة مثلا اذا اخذت مع الثمانية
كان مجموعهما مساويا لمجموع الستة والتسعة ولمجموع الخمسة
لخمسة والعشرة وهكذا واذا اخذت مع الستة كان المجموع مساويا
لمجموع الخمسة والثمانية ولمجموع الاربعة والتسعة وهكذا واذا اخذت
مع العشرة او مع الخمسة كان المجموع على الاول مساويا لمجموع
الستة والاحد عشر ولمجموع الخمسة والاثني عشر وهكذا وعلى
الثاني لمجموع الاربعة والثمانية ولمجموع الثالثة والتسعة و
هكذا الى الواحد والاحد عشر وعند اول مراتب فقدان التحتانية
في جميع الصور تستقل الفوقانية بتلك المساواة كالاثني عشر

ارباعه بقي ربعه

في الصورة

في الصورة الاخيرة على ما مر في نظيره فتذكر ومنها كون كل عدد بحيث
اذا اخذ مع عددين او اعداد في صورة كون الكل منتظما على
النظم الطبيعي كان حاصل ضرب نصف عدة الكل في مجموع
طرفيه مساويا لحاصل جمع الجميع فان مضروب نصف عدة
الواحد الى العشرة اي الخمسة في مجموع طرفيها اي الاحد عشر
مساو لحاصل جمع الواحد الى العشرة ومضروب نصف عدة
الثلثة الى الستة اي الاثنين في مجموع طرفيها اي التسعة
مساو لجمع هذه الاربعة اي الثمانية عشر ومن هذه الخاصية
اخذت القاعدة المشهورة لاستخراج جمع الاعداد المنتظمة
على النظم الطبيعي فقيل القاعدة فيه ان يضرب مجموع طرفيها
في نصف عدتها ومنها كون كل عدد بحيث اذا اخذ مع عددين
او اكثر في صورة كون الكل متفاضلا بعدد معين كان اذا اسقط
من عدتها واحد وضرب الباقي في عدد التفاضل وزيد على
الحاصل اول تلك الاعداد صار المجموع مساويا لاخرها فان
الواحد والثلثة والخمسة والسبعة المتفاضلات باثنين اذا
اسقط من عدتها واحد وضرب الباقي اي الثلثة في قدر
التفاضل اي الاثنين وزيد على الحاصل الواحد الذي هو اول
تلك الاعداد صار المجموع سبعة وهو اخرها وان الاربعة والسبعة
والعشرة المتفاضلات بثلثة اذا اسقط من عدتها واحد وضرب

ماخذ القاعدة المشهورة لجمع الاعداد
على النظم الطبيعي

الاثنان في الثلثه وزيدت على الحاصل الاربعة صار
عشرة ثم ان اول امثال هذه الاعداد اذا جمع مع اخرها وضرب
المجموع في عدتها فنصف الحاصل يساوي حاصل جمع بعضها
مع بعض وبعبارة اخرى اذا ضرب المجموع في نصف عدتها
فالحاصل يساوي المجموع ففي المثال الاول اذا جمع الواحد
والسبعة صار ثمانية وحاصل ضربها في الاربعة اثنان و
ثلثون ونصفه ستة عشر كحاصل ضربها في الاثنين وفي
وفي المثال الثاني اذا جمع الاربعة والعشرة وضرب الاربعة
عشر في الثلثة حصل اثنان واربعون ونصفه احد وعشرون
كحاصل ضربه في الواحد والنصف ومن هذا يعلم ان القاعدة
المختصة في المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمة على النظم
الطبيعي كامر شاملة لاستخراج جمع مثل هذه الاعداد المتفاضلات
ايضا فتدبر ومنها وهو مما تفطنا به كون كل عدد بحيث اذا اخذ
مع عددين او اكثر سواء كان الكل متصلا بعضها مع بعض على
النظم الطبيعي او منفصلا بعضها عن بعض بفاصلة قليلة
او كثيرة او متصلا بعضها دون بعض بشرط تساوي القراين
والنظاير في الاتصال والانفصال كان مجموع الحاشيتين
المتقابلتين لهذه الاعداد بالنسبة الى مجموعها بقدر ضعف
كسره الذي يكون مخرجه موافقا لعدتها فان مجموع الحاشيتين

بيان شمول القاعدة المشهورة لجمع الاعداد المتفاضلة بعدد معين

بيان خاصية غريبة تفطنا بها

للاربعة والخمسة والستة اي العشرة بالنسبة الى مجموع هذه
الاعداد الثلثة اي الخمسة عشر بقدر ثلثيه ومجموع حاشيتي
الثلثة والخمسة والسبعة والتسعة اي الاثني عشر بالنسبة
الى مجموع هذه الاربعة اي الاربعة والعشرين بقدر نصفه
ومجموع حاشيتي الثلثة والاربعة مع الستة والسبعة مع
التسعة والعشرة اي الثلثة عشر بالنسبة الى مجموع هذه
الستة اي التسعة والثلثين بقدر سدسيه ومجموع حاشيتي
الثلثة والاربعة والخمسة مع الثمانية والتسعة والعشرة مع
الثلثة عشر والاربعة عشر والخمسة عشر اي الثمانية عشر
بالنسبة الى مجموع هذه التسعة اي الاحد والثمانين بقدر
تسعيه وعلى هذا القياس وقد تبين بهذه الخاصية ان نصف
مجموع حاشيتي امثال تلك الاعداد لكونه بمنزلة كسرها من
مخرج عدتها اذا ضرب في تلك العدة يكون الحاصل مساويا
لحاصل جمع تلك الاعداد فقد تلخص بذلك قاعدة لطيفة لاستخراج
جمع الاعداد في المتصلات والمنفصلات والمختلطات المرعي
فيها تطابق القراين والنظاير حتى فيما مبدؤه الواحد فانه
وان لم يكن له حينئذ حاشية تحتانية لكن الفوقانية في هذه
الصورة مغنية عنها بناء على ما مر من استقلالها عند فقدان
التحتانية ولما كان مجموع حاشيتي كل عدة من الاعداد في جمع

استخراج قاعدة من الخاصية المذكورة لجمع الاعداد المتصلات والمنفصلات والمختلطات

الصور موافقا لمجموع طرفيها لحصول جبر قدر نقصان
التحتانيه عن الطرف التحتاني بزيادة مثله في الفوقانيه
على الفوقاني كان ضرب نصف مجموع الطرفين ايضا
في عدة الاعداد المذكورة يجرى مجرى ضرب نصف مجموع
الحاشيتين في عدتها فيكون ضرب نصفه فيها قاعدة
اخرى لاستخراج جمع مثل تلك الاعداد ولما كان مضروب
نصف عدد في عدد اخر ومضروب تمام الاول في نصف
الثاني متوافقين دائما يكون ايضا مضروب مجموع الحاشيتين
في نصف عدتها مساويا الحاصل جمعها فعلم بذلك ان القاعده
المختصة في المشهور باستخراج جمع الاعداد المنتظمه كما انها
كانت ايضا جارية في استخراج جمع المتفاضلات على ما هو
جارية فيما نحن فيه ايضا فتدبر ومنها وهو ايضا مما تفطنّا
به كون كل عدد بحيث اذا ضرب في نصف متلوه او ضرب نصفه
في متلوه كان الحاصل مساويا لحاصل جمع الواحد الى متلوه على
النظم الطبيعي وكان كل من هذين الحاصلين مساويا لعدد
التركيبات الثنائيه المحتمله في العدد فان كلا من مضروب
الخمسة مثلا في نصف الاربعة او بالعكس ومجموع الواحد الى
الاربعة عشرة وتلك العشرة مساوية للثنائيات المحتملة في الخمسة
تفصيلها الاول مع الثاني ثم مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع

استخراج قاعدة اخرى منها
لجمع الاعداد المذكورة

او الطرفين م

بيان شمول القاعدة المشهورة المختصة
عند القوم بجمع الاعداد على النظم الطبيعي
لجميع سلاسل هذه الاعداد ايضا

بيان خاصية غريبة اخرى مما تفطنّا به

الخامس ثم الثاني مع الثالث ثم مع الرابع ثم مع الخامس
ثم الثالث مع الرابع ثم مع الخامس ثم الرابع مع الخامس
وتتفرع على هذه الخاصية ثلث قواعد لطيفه احديها لا
ستخراج جمع الاعداد على النظم الطبيعي وهي ان يجمع العدد
الاخير مع مضروبه في نصف متلوه او بالعكس وثانيتها
لاستخراج عدة التركيبات الثنائيه المحتمله في كل عدد
وهي ان يضرب في نصف متلوه او بالعكس وثالثتها لاستخراج
هذا المطلوب ايضا وهي ان يجمع من الواحد الى متلو العدد
ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون كل عدد بحيث اذا اضيف
اليه ضعف متلوه ثم الى المجموع ثلثه امثال متلو متلوه و
هكذا بزيادة واحد في كل مرتبة الى الواحد كان الحاصل
مساويا لمضعف مجموع مسطحات المتقابلين من تلك الجمله
الى ان ينتهي الى مسطح الوسطين ان كان العدد زوجا ولمضعف
مجموع تلك المسطحات مع زيادة مربع الوسط عليه ان كان
فردا وكان كل من هذين مساويا لعدد التركيبات الثلاثية
المحتمله في العدد الزائد على هذا العدد باثنين فان الاربعه
مثلا سواء كان اضيف اليها ضعف الثلثة ثم الى المجموع
ثلثة امثال الاثنين ثم اربعة امثال الواحد او كان ضعف
مجموع مسطحها في الواحد ومسطح الثلثه في الاثنين تصير عشرين

استنباط ثلث قواعد من الخاصية المذكورة
لاستخراج عدة التركيبات الثنائية لكل عدد وغيره

العدد م

بيان خاصية غريبة
من سوانحنا

وهو عدة التركيبات الثلاثيه المحتملة في الستة وان الخمسة
سواء اضيف اليهما ضعف الاربعة ثم ثلثة امثال الثلثة واربعة
امثال الاثنين وخمسة امثال الواحد او ضعف مجموع
مسطحها في الواحد ومسطح الاربعة في الاثنين ثم زيد
على الجميع مربع الثلثة تصير خمسة وثلثين وهو عدة التركيبات
الثلاثيه الممكنة في السبعة وتتفرع على هذه الخاصية قاعدتان
لاستخراج عدة المحتملات الثلاثيه لكل عدد اوليهما ان
ينقص من العدد اثنان ثم اضيف الى الباقي ضعف متلوه
وثلثة امثال متلو متلوه وهكذا الى الواحد وثانيتهما ان
ينقص من العدد اثنان فان كان الباقي زوجا ضعف
مجموع مسطح المتقابلات منها وان كان فردا اضيف الى الجميع
مربع العدد الوسطاني ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون
كل عدد بحيث اذا ضرب في محتملات متلوه من التركيبات
الثنائية او الثلاثيه او الرباعية او غيرها وقسم الحاصل
على ما بقي بعد اسقاط اثنين من العدد ان كانت التركيبات
ثنائيه وبعد اسقاط ثلثة منه ان كانت ثلاثية وعلى هذا
القياس كان الخارج مساويا لمحتملات العدد من تلك التركيبات
فان الخارج من قسمة مضروب الخمسة في الستة التي هي
المحتملات الثنائيه للاربعة اي الثلثين على الثلثة الباقية

استنباط قاعدتين من الخاصية المذكورة لاستخراج المحتملات الثلاثية لكل عدد

بيان خاصية اخرى من سوانحنا

من الخمسة بعد اسقاط الاثنين منها عشرة موافقة لاحتمالاتها
الثنائيه والخارج من قسمة مضروب الخمسة في الاربعة التي
هي المحتملات الثلاثيه للاربعة اي العشرين على الاثنين الباقيين
من الخمسة بعد اسقاط الثلثة منها عشرة موافقة لاحتمالاتها
الثلاثيه ايضا والخارج من قسمة مضروبها في الواحد الذي
هو الاحتمال الرباعي للاربعة على الواحد الباقي منها بعد
اسقاط الاربعة خمسة موافقة لاحتمالاتها الرباعية
فيتفرع على هذه الخاصية قاعدة عامة مفيدة لاستخراج عدة
كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية الممكنة في كل عدد
هي ان تضرب العدد عند ارادة استعلام ثنائياته في
ثنائيات متلوه ثم يقسم الحاصل على ما بقي منه بعد اسقاط
الاثنين وعند ارادة استعلام ثلاثياته في ثلاثيات
متلوه ثم يقسم على ما بقي منه بعد اسقاط الثلثة وقس
عليهما الرباعيه والخماسية وغيرها ثم انه بما عرفت
من مساوات الثنائيات للثلاثيات في الخمسة يمكنك
ان تتفطن بادنى تامل بان كل عدد اذا قسم بقسمين مختلفين
كان عدة تركيباته الموافقه لعدد احد القسمين مساوية
لعدة الموافقة لعدد القسم الاخر ففي السبعة تساوي الثنائيات
مع الخماسيات والثلاثيات مع الرباعيات والرباعيات مع

استنباط قاعدة من الخاصية المذكورة عامة في استخراج عدة كل ما اريد من الاحتمالات التركيبية لكل عدد

بيان تساوي الاحتمالات التركيبية في القسمين المختلفين للعدد

الرباعيات وفي العشرة الثنائيات مع الثمانيات والثلاثيات مع

السداسيات وعلى هذا القياس ومنها كون كل عدد بحيث
اذا ضرب في متلوه وقسم الحاصل على مضروب الواحد في
تاليه كان الخارج مساويا لاحتمالات تركيباته الثنائية
واذا ضرب في متلوه والحاصل في متلو متلوه ثم قسم على مضروب
الحاصل من ضرب الواحد في تاليه في تالي تاليه كان الخارج
مساويا للثلاثيات وعلى هذا القياس الرباعيات والخماسيات
وغيرها فان الستة مثلا اذا ضربت في الخمسة وقسم الثلثون
على الاثنين خرج خمسة عشر عدد احتمالاتها الثنائية ثم
اذا ضرب الثلثون في الاربعة وقسم المائة والعشرون
على الستة خرج عشرون عدد الثلاثية ثم اذا ضرب المائة
والعشرون في الثلثة وقسم ثلثمائة والستون على الاربعة و
العشرين خرج خمسة عشر ايضا عدد الرباعية وهكذا وهذه
الخاصية ايضا هي اساس قاعدة لاستخراج عدة الاحتمالات
المذكورة في كل عدد فلاستعلام عدد كل تركيب في كل عدد يوخذ
من اخر العدد بقدر سميه ومن اوله كذلك فيقسم حاصل ضرب
اجزاء الاول بعضها في بعض على حاصل ضرب اجزاء الثاني كذلك
فيكون الخارج موافقا للمطلوب هذا اذا كان المطلوب عدد
مطلق التركيبات المذكورة من دون اعتبار الاوضاع المختلفة
لكل منها باختلاف الترتيب فلو كان المطلوب جميع الاحتمالات

استنباط قاعدة لطيفة من خاصية ... لاستخراج عدة الاحتمالات التركيبية

قاعدة اخرى مستنبطة من الخاصية المذكورة لاستخراج جميع الاحتمالات الممكنة في كل عدد حتى الاوضاع المختلفة بحسب اختلاف الترتيب

عند اعتبار تلك الاوضاع لكان حاصلا بمحض ضرب الاول في الاخر
بدون التقسيم على مضروب الاوايل فان عدد الثنائيات
بهذا الاعتبار في الستة ثلثون والثلاثيات مائة وعشرون
فهي قاعدة لطيفة لمثل هذا المطلوب وقد اشار اليها صاحب
عيون الحساب رحمه الله بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية
او رباعية او غيرها تختلف حروفها قلنا نضرب الثمانية
والعشرين اي عدد حروف الهجا في السبعة والعشرين فالحاصل
وهو سبعمائة وستة وخمسون عدد الثنائيات المطلوبة
ومضروبه في الستة والعشرين وهو تسعة عشر الفا وستمائة
وستة وخمسون عدد الثلاثيات المطلوبة ومضروبه في الخمسة
والعشرين وهو اربعمائة واحد وتسعون الفا واربعمائة عدد
الرباعيات المطلوبة وعلى هذا القياس انتهى ثم انه رحمه الله
اشار الى قاعدتين لاستخراج المطلوب الاول ترجع اوليهما
الى ما ذكرنا له بقوله فان قيل كم كلمة ثنائية او ثلاثية او رباعية
الى غير ذلك لا يوافق مجموع حروف احديها لمجموع حروف الاخرى
ولا يتكرر حرف في احديها قلنا نقسم عدد الثنائيات المختلفة
الحروف على الاثنين او نجمع من الواحد الى سبعة وعشرين ليحصل
ثلثمائة وثمانية وسبعون فهو عدد الثنائيات المطلوبة ونقسم
عدد الثلاثيات المختلفة الحروف على الستة مضروب الاثنين

نقل قاعدة من كتاب عيون الحساب لاستخراج عدد مطلق التركيبات

فى الثلثه او نضرب احد الاعداد الثلثه التى هي ثمانيه وعشرون
وسبعة وعشرون وستة وعشرون فى نصف الاخر والحاصل
فى ثلث الثالث او نضرب سدس احدها فى مسطح الاخيرين
ليحصل ثلثة الاف ومائتان وستة وسبعون فهو عدد
الثلاثيات المطلوبة ونقسم عدد الرباعيات المختلفه
الحروف على الاربعة والعشرين مضروب الاثنين فى الثلثه
فى الاربعة او نضرب احد الاعداد الاربعة التى هي الثمانيه والعشرون
والسبعة والعشرون والستة والعشرون والخمسة والعشرون
فى نصف الاخر والحاصل فى ثلث الاخر والحاصل فى ربع الباقي
ليحصل عشرون الفا واربعمائة وخمسة وسبعون فهو عدد
الكلمات الرباعية المطلوبة وقس عليه ما فوقه ونظائره
انتهى ومما يناسب ذكره فى هذا المقام طريق استخراج خصوص
الاوضاع المحتمله بسبب اختلاف الترتيب فى عدد كالاوضاع
المختلفه المتصوره من هذه الجهة فى ترتيب كلمات هذا البيت

طريق استخراج الاوضاع المحتملة بسبب اختلاف الترتيب فى كل عدد

شفيع مطاع نبي كريم . قسيم جسيم بسيم وسيم . فنضرب
الاثنين فى الثلثه ثم الحاصل فى الاربعة وهكذا الى الثمانية
فى هذا المثال فيصير اربعين الفا وثلثمائة وعشرين وعلى
هذا القياس ومنها وهو ايضا من سوانحنا كون جميع الاحتمالات
من الاحادي والثنائي وغيرهما فى كل عدد بحيث اذا اضعف

بيان خاصية عجيبة من سوانحنا متضمنة لقاعدة شريفة لاستخراج جميع الاحتمالات الاحادية والثنائية وغيرها فى كل عدد

٢٠٩

وزيد على المجموع واحد كان مطابقا لجميع امثال تلك الاحتمالات
فى العدد الذي فوقه على النظم الطبيعي فان هذه الاحتمالات
فى الاثنين ثلثه احاديان وثنائي واحد وفى الثلثه
سبعة احاديات ثلثه وثنائيات مثلها وثلاثي واحد
وفى الاربعة خمسة عشر وفى الخمسة احد وثلثون وعلى هذا
القياس بالغا ما بلغ فاحفظها فانها قاعدة شريفة وضابطة
لطيفه ومنها ان مضروب كل عدد فى نفسه المعبر عنه اصطلاحا
بمال العدد موافق لثنائياته المختلفه مادة وصورة باضافة
الاحتمالات ما يمكن ان يحصل منها بتكرار المادة ومضروبه
فى ماله المعبر عنه بكعب العدد لثلاثياته كذلك ومضروبه
فى كعبه المعبر عنه بمال ماله لرباعياته وعلى هذا القياس وتوضيح
ذلك ان القواعد التى مر ذكرها انما تفيد طريق استنباط
عدد احتمالات المواد المختلفه من اجزاء عدد خاص كمواد
التركيبات الثنائية او الثلاثية او غيرهما او تفيد طريق
استنباط عدد احتمالات الصور المختلفه فى مادة مخصوصة
او تفيد طريق استنباط كليهما معا وقد يحتاج المحاسب الى
رابع هو طريق استنباط ما يعتبر فيه مع الاحتمالات المذكوره
احتمالات اخر حاصلة من ملاحظة صور تكرر جزء واحد
او اكثر وهذه الخاصية هي اساس القاعدة المتكفلة لتحصيل

قاعدة مستنبطة من خاصية لاستخراج جميع الاحتمالات التركيبية حتى الحاصلة من تكرر جزء واحد فى كل عدد

ذلك فان الثنائيات المختلفه فى الحروف الاربعة لابجد
مثلا بالاعتبار الاول ستة ولكل منها بالاعتبار الثاني
صورتان فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اثنى عشر
وبعد الاعتبار الرابع واضافة صور التكرار اي الالفين
والبائين والجيمين والدالين يرتقى عددها الى ستة عشر
وهو مال الاربعة وان الثلاثيات المختلفه في حروفها
بالاعتبار الثاني في الاول اربعة ولكل منها بالاعتبار الثاني
ست صور فتصير الاحتمالات بالاعتبار الثالث اربعة
وعشرين وبعد الاعتبار الرابع واضافة صور التكرار كلا
او بعضا يرتقى عددها الى اربعة وستين وهو كعب الاربعة
وان الرباعي فيها وان كان بالاعتبار الاول واحدا لكن
يرتقى عدد احتمالاته بحسب ساير الاعتبارات الى مائتين
وستة وخمسين وهو مال مال الاربعة وعلى هذا القياس
فقد ظهر بما ذكرنا ان احتمالات الامهات المختلفه للاشكال
الرملية يرتقى عددها الى خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة
وثلثين عدد مال مال اشكالها الستة عشر وتوضيح ذلك ان
الاحتمالات الرباعية للستة عشر على ما عرفت من القواعد السابقة
هي بالاعتبار الاول الف وثمانمائة وعشرون ولكل منها بالاعتبار
الثاني اربع وعشرون صورة فتصير الاحتمالات بالاعتبار

بيان عدد الاحتمالات المختلفة
لامهات الاشكال الرملية

الثالث ثلثه واربعين الفا وستمائة وثمانين وبعد الاعتبار
الرابع واضافة احتمالات صور التكرار كلا او بعضا يزيد
على هذه الاحتمالات احد وعشرون الفا وثمانمائة وستة
وخمسون يحصل ستة عشر منها بتكرار شكل واحد وهو ظاهر
ويحصل الف وستمائة وثمانون منها بتكرار شكلين حاصل
ضرب الاحتمالات الثنائية للستة عشر اي المائتين والاربعين
في احتمالات حصول الاربعة من كل منها بالتكرار اي السبعة
ويحصل عشرون الفا ومائة وستون منها بتكرار ثلثة اشكال
حاصل ضرب الاحتمالات الثلاثيه للستة عشر اي ثلثة الاف
وثلثمائة وستين في احتمالات حصول الاربعة من كل منها
بالتكرار اي الستة فقد اتضح ان جميع الاحتمالات المختلفة الممكنة
الوقوع بجميع الاعتبارات المذكوره فى الاشكال الرملية لا يزيد
على خمسة وستين الفا وخمسمائة وستة وثلثين وبهذا يمكن
ابطال ما توهمه الجهلة من كونه علما دالا على الامور الغيبية
من اوضاع العالم كما قررناه فى رسالة عليحده حاصلها ان عدد
اوضاع العالم يزيد على هذا العدد بلا شبهة فكيف يمكن ان يدل
خصوص شئ من احتمالاته على خصوص شئ من تلك الاوضاع
فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا اسقط منه واحد وضرب
الباقي في حاصل جمع الواحد الى العدد على النظم الطبيعي كان الحاصل

اشارة الى بطلان ما
توهمه الجهلة من حقية علم
الرمل

مساويا لمجموع حاصل ضربه فيما تحته وما تحته فيما تحته
وهكذا الى الواحد فان العشرة مثلا اذا اسقط منها واحد
وضرب ثلث الباقي اي الستة في حاصل جمع الواحد اليها اي
الخمسة والخمسين يحصل ثلثمائة وثلثون وهو مساو لمجموع
حاصل مضروبات العشرة في التسعة والتسعة في الثمانية والثمانية
في السبعة وهكذا الى الاثنين في الواحد وهذه الخاصية هي
اساس قاعدة لتحصيل جميع مضروبات الاعداد المتوالية المبتدئة
من الواحد كل في تاليه فتدبر ومنها كون كل عدد بحيث اذا ضرب
حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي فيما نقص عن هذا الحاصل
بواحد كان حاصل هذا الضرب مساويا لمجموع مجسمات الواحد
الى ما تحت هذا العدد بمعنى مضروب كل منها فيما فوقه ثم الحاصل
فيما فوقه فان الثمانية مثلا اذا ضرب ما يحصل من جمع الواحد
اليها اي الستة والثلثون في الخمسة والثلثين كان الحاصل
الفا ومائتين وستين وهو حاصل جمع مجسم الواحد الى السبعة
حاصل ضربه في الاثنين ثم في الثلثة مع مجسم الاثنين اي الاربعة
والعشرين حاصل ضربه في الثلثة ثم في الاربعة وهكذا الى مجسم
السبعة اي خمسمائة واربعة حاصل ضربه في الثمانية ثم في التسعة
وهذه الخاصية هي اساس قاعدة لتحصيل جمع مجسمات الاعداد
المتوالية المبتدئة من الواحد بالمعنى الذي عرفت ومنها كون كل

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مضروبات
الاعداد المتواليات من الواحد كل في تاليه

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مجسمات
الاعداد المتواليات من الواحد الى كل عدد

عدد بحيث اذا زيد على مضعفه واحد وضرب المجموع في ثلث
حاصل جمع الواحد اليه على النظم الطبيعي كان الحاصل مساويا
لمجموع مربعات الواحد الى هذا العدد فان الستة مثلا اذا زيد
على مضعفها واحد كان المجموع ثلثة عشر وحاصل ضربه في السبعة
ثلث حاصل جمع الواحد اليه اي الاحد والعشرين يكون احدا
وتسعين وهو مساو لمجموع مربعات الواحد والاثنين والثلثة
الى الستة وهذه هي اساس قاعدة لتحصيل جمع مربعات
الاعداد المتوالية المبتدئة من الواحد ومنها كون كل عدد
بحيث اذا ضرب حاصل جمع الواحد اليه في نفس ذلك الحاصل
يحصل ما يساوي مجموع مكعبات الواحد اليه فان الخمسة
مثلا يكون حاصل جمع الواحد اليها خمسة عشر وحاصل ضربه
في نفسه مائتان وخمسة وعشرون وهو مساو لمجموع مكعبات
الواحد الى الخمسة فهي اساس قاعدة لتحصيله ومنها كون كل
عدد بحيث اذا نقص من حاصل جمع الواحد اليه واحد وزيد
خمس الباقي عليه وضرب المجتمع في مجموع مربعات الواحد اليه
كان الحاصل مساويا لمجموع مال مال الواحد فان الستة مثلا
اذا نقص من مجموع الواحد اليها اي الاحد والعشرين واحد
بقي عشرون فاذا زيد خمسه على الاحد والعشرين صار خمسة
وعشرين والحاصل من ضربه في احد وتسعين مجموع مربعات

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع المربعات
الاعداد المتواليات من الواحد الى كل عدد

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع المكعبات
من الواحد الى كل عدد

اليه

استنباط قاعدة من خاصية لاستخراج جمع مال مال
الواحد الى كل عدد

الواحد اليه الفان ومائتان وخمسة وسبعون وهو ما او
لمجموع مال مال الواحد الى الستة فهى اساس قاعدة لتحصيله
فتدبر فهذه اثنتان وثلثون خاصية من خواص مطلق العدد
هي لب ثمارها حسابا ومرتبة ورب فواكهها قواما ومنفعة
لا احسبها مجتمعة فى مصنف الى الآن فاحفظها فانها
من نوادر الزمان **النوع الثاني** وهو ما يكون عارضا لبعض
اقسامه الاولية او الثانوية او غيرهما فيحتاج بيانه الى تمهيد
تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة فنقول ان العدد تارة
ينقسم الى الزوج والفرد من جهة انه ان صح له نصف كالاثنين
والاربعة والستة فهو زوج وان لم يصح كالثلثة والخمسة
والسبعة والتسعة فهو فرد فالزوج ان قبل التنصيف الى
الواحد كالاثنين والاربعة والثمانية سمي زوج الزوج وان
لم يقبل ذلك فاما ان ينصف اكثر من مرة واحدة كالعشرين
سمي زوج الزوج والفرد واما ان لا ينصف الا مرة فقط كالعشرة سمي زوج الفرد هذا هو المشهور وقد زعم بعضهم
ان الاثنين ليس بزوج الزوج بل هو زوج الفرد فيحتاج تعريف
زوج الزوج على هذا الاصطلاح الى قيد يخرجه ثم الفرد ان
عدّه عدد سوى الواحد اي افناه اذا اسقط عنه مرتين او مرارا
كالتسعة التي يعدها الثلثة وكالخمسة عشر التي يعدها الثلثة

تقسيم العدد الى اقسامه المشهورة

والخمسة سمي مركبا وان لم يعده سواه كالثلثة والخمسة والسبعة
والاحد عشر والثلثة عشر سمي اولا وربما سمي اصم ايضا وتارة
ينقسم الى المفرد والمركب من جهة انه ان لم يتالف من مرتبتين
او اكثر من المراتب المشهورة كالخمسة فانه من الاحاد فقط
وكالعشرين فانه من العشرات فقط فهو مفرد وان تالف كاحد
عشر ومائة وثلثة وعشرين فهو مركب وتارة ينقسم الى منطق
الكسر واصم الكسر من جهة انه ان صح له كسر من الكسور التسعة
المشهورة الملقبة بامهات الكسور كالاثنين الى العشرة
وكالعشرين الى المائة وكالمائتين الى الالف من المفردات وكالاثني
عشر وكمائة واثنين وثلثين من المركبات فهو منطق الكسر
وان لم يصح له شئ من تلك الكسور كالاحد عشر والثلثة عشر
والسبعة والثلثين ومائة وواحد فهو اصم الكسر فالمنطق
ان ساوى مجموع اجزائه العادة له سواء كانت من الكسور التسعة
بالنسبة اليه او غيرها كالستة والثمانية والعشرين فان الاعداد
المذكورة فى الاول هى الواحد والاثنان والثلثة والمجموع ستة
وفى الثاني هي الواحد والاثنان والاربعة والسبعة والاربعة
عشر والمجموع ثمانية وعشرون فهو مسمى بالعدد التام وان زاد
على مجموع اجزائه كالتسعة فان اجزاءه العادة له هى الواحد والثلثة
فحسب والمجموع اربعة فهو مسمى بالعدد الناقص وان نقص عن

مجموع اجزائه كالاثني عشر فان اجزائه هي الواحد والاثنين و
الثلثه والاربعة والستة والمجموع ستة عشر فهو مسمى بالعدد
الزائد فاعتبر في قسمية الاخيرين حال اجزائهما اشعارا
بان تلك الاجزاء للعدد هي المناط لاستحقاق توصيفه
بالزيادة والنقصان وتارة ينقسم الى منطق الجذر واصم الجذر
من جهة انه ان كان مساويا للحاصل ضرب عدد اخر في نفسه
كالاربعة المساوية لحاصل ضرب الاثنين في نفسه فهو منطق
الجذر وان لم يكن كذلك كالثلثه والخمسة فهو اصم الجذر والوجه
في التسمية ان الجذر بمعنى الاصل فكان الاول نطق ببيان
اصله الحاصل منه والثاني لم يسمع به فضلا عن الانطاق و
لعل النكتة في تلك المبالغة الاشارة الى عدم تحقق الجذر
له اصلا كما سيجيء بيانه والوجه في تسمية منطق الكسر واصم
الكسر قريب من ذلك ثم الجذر ويقال له ايضا الضلع في الحساب
والشيء في الجبر والمقابلة اذا ضرب في مجذوره الذي يقال له
المربع والمال ايضا سمي الحاصل كعبا وفي كعبه مال مال وفيه مال
كعب وفيه كعب كعب ثم يصير مالين وكعبا ثم احدهما كعبا ثم كل
منهما كعبا وهكذا الى غير النهاية هذا هو التقسيمات المشهورة
للاعداد بحسب اعتبارها في انفسها ولها تقسيمات اخر بحسب اعتبار
اضافة بعضها الى بعض فان العددين ان كان الاقل منهما بعد

وجه لتسمية المنطق والاصم

الاكثر كالاثنين والاربعة وكالثلثه والتسعة سميا متداخلين
وان لم يعده فان كان ثالث سوى الواحد يعدهما كالاربعة والستة
اللتين يعدهما الاثنان وكالتسعة والاثني عشر اللتين يعدهما
الثلثه سميا متوافقين والكسر الذي يكون الثالث مخرجه
كالنصف والثلث في المثالين سمي وفقهما وان كان لا يعدهما
سوى الواحد سميا متباينين ثم ان العددين المشتمل كل منهما
على الاجزاء العادة له ان كان مجموع اجزاء احدهما حتى الواحد
مساويا لمجموع اجزاء الاخر كالتسعة والثلثين مع الخمسة والخمسين
فان مجموع اجزاء كل منهما سبعة عشر سميا متعادلين وان كان
المجموع المذكور من كل منهما مساويا لنفس الاخر ولا محالة يكون
احدهما زائدا والاخر ناقصا كالمائتين والعشرين مع المائتين
والاربعة والثمانين سميا متحابين فسمي الاقل وهو الزائد عدد
المحب والاكثر وهو الناقص عدد المحبوب والوجه في التسمية
ان الجهلة القائلين بتاثيرات نقوش الاعداد الموضوعة في
الالواح على وجه خاص كانوا يتوسلون بنقش هذين العددين
لتحصيل المحبة بين شخصين قال الدواني في انموذجه انهم ذكروا
انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من فضة او ذهب او
غيرهما ونقش فيه مربع وفقه مائتان وعشرون وعند اخر
خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع وفقه مائتان واربعة

وجه لتسمية المتحابين

وثمانون فان من عنده المربع الثاني يحب من عنده المربع
الاول ويميل اليه وذكر افلاطون انه اذا اتفق ان يكون
عند احد العدد الاقل من اي جنس كان وعند الاخر العدد
الاكثر من ذلك الجنس يقع المحبة بينهما بهذا الطريق والسر
في تعيين العدد الاقل للمحب ان المحب انقص من المحبوب من حيث
انه محتاج اليه ومشتاق اليه فناسب الانقص المحب والاكثر
المحبوب انتهى ولا يخفى ان الظاهر عدم حصرهم تلك الخاصية
مؤاخذة على الدواني
في خصوص ذينك العددين لعدم انحصار المتحابين فيهما
فينبغي ان يقال بدلهما الاقل والاكثر على طبق ما نقل عن
افلاطون ليشمل المراتب الاخر منهما ايضا وبعد تمهيد هذه
التقسيمات نقول من جملة هذا النوع ان الزوج مطلقا اذا
ضرب في اي عدد صحيح يكون الحاصل زوجا دائما وايضا اذا
اسقط منه او زيد عليه عدد كان الباقي او المجموع تابعا
للساقط او الزايد في الزوجية والفردية وهاتان الخاصيتان
بيان سر بعض طرق استخراج المكتوم من الخاتم او غيره في احدى الكفين
سر بعض الطرق في استخراج الخاتم المكتوم في احدى الكفين
بان يقال للكاتم خذ لما فيه الخاتم عددا زوجا وللخالية عددا
فردا او بالعكس ثم يقال اضرب عدد اليمين في زوج واجمع
الحاصل مع ما في اليسار واخبر عن الجميع فان المخبر عنه ان كان
فردا على الاول او زوجا على الثاني فهو في اليمين والا فهو في

اليسار وبمثل ذلك يعرف اذا كتم في احدى الكفين شي وفي الاخرى
شي اخر والوجه في الجميع ظاهر بالتامل ومنها ان عدة الافراد
والازواج في كل زوج متساوية دائما واما عكس ذلك بان
يكون كل ما يتساوي فيه عدتهما كان زوجا فهو ايضا حق
في المتناهي دون السلسلة الغير المتناهية فرضا فانه وان كان
من جهة وجوب التشابك وامتناع توالي الفردين او الزوجين
في مطلق السلسلة المنتظمة من الاعداد يلزم تساوي عدتهما
فيها بمعنى انقسام تلك السلسلة الى سلسلتين متساويتين
سلسلة الافراد وسلسلة الازواج لكن الانقسام بالمتساويين
كذلك ومطلقا ليس هو الانقسام الذي جعل مناط الزوجية
العدد بل انما المناط لها ما كان المنقسم فيه واسطة حقيقية
بين طرفيه وهو مستلزم للتناهي من الجانبين بل لا يمكن اتصاف
مثل تلك السلسلة المفروضة بشي من الفردية والزوجية اصلا
بسبب انه يستلزم ذلك الاتصاف كونها على حد خاص ومرتبة
معينة من مراتب العدد وهو من ملزومات التناهي فيلزم خلاف
الفرض فتبين بما اوضحناه ان ما استند به بعض مشاهير المتاخرين
كلام بعض في ابطال التسلسل لاثبات الواجب تعالى بما بين الزوج والفرد
في ابطال التسلسل لاثبات الواجب تعالى من لزوم اجتماع الزوجية
والفردية المستحيل بديهة على هذا التقدير بالانقسام المذكور
وبفرض اسقاط واحد منهما فقرره في بعض تصنيفاته بقوله

لولم يوجد الواجب لذاته وجدت سلسلة غير متناهية
من الممكنات لكنه محال لاستلزامه ان يكون عدد واحد
زوجا وفردا وهو باطل ضرورة بيان اللزوم انه لو وجدت
سلسلة كذلك كان لها مبدا يتعين بعض من احادها بانه
واقع فی المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض
منها بانه واقع فی المراتب الزوجيه كالثاني والرابع والسادس
كل منها الی غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولی واحد من الثانية
وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولی قسمين متساويين وهي
نكانت زوجا اذ لا نريد به الا المنقسم بمتساويين مطلقا
واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخری غير متناهية
فوجب ان تكون زوجا بعين ما قلنا انفا فالسلسلة الاولی
فرد لانه اذا زيد واحد علی الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الی
كل من النصفين يزيد علی الاخر فلا يصلح للتنصيف انتهی من
الخيالات السطحية المبتنية علی توهم ان كل جملة من الاحاد متناهية
او غير متناهية يعرضها عدد معين وهو ممنوع بل باطل بالضرورة
الحاكمة بتناهي كل مرتبة معينة من الاعداد فظهر ايضا حال
ما ادعی ضرورتيه فی تقرير برهان اخر له علی هذا المطلب الشريف
بقوله ولو انحصر الموجود فی الممكن لذهبت السلسلة الی غير
النهاية لكن وجود الاحاد الغير المتناهية محال مطلقا لانها لو وجدت

[margin] ابطال الضرورية وفرض عدد معين لكل جملة موجودة بل الاطلاق

لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة فی الواقع
متعينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب
اعدادا ومعدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او ثلثة
او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها
واحد البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي
لكل سلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية
مترتبة مع كونها محصورة بين الحاصرين والمتشبث بذيل
الجدال والعناد يمنع استحالة انحصار ما لا يتناهی بين
الحاصرين مطلقا ورده ظاهر علی اللبيب وهذا البرهان
يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن مترتبة
ايضا انتهی ثم العجب انه التفت فی هذا المقام الی الاشارة
الی دفع منع استحالة مطلق انحصار ما لا يتناهی مع انه
احتمال بعيد جدا ولم يلتفت الی احتمال المنع الذي ذكرنا
اصلا مع ان الظاهر ان ظهور وروده هو الوجه فی ان القوم
الی زمانه لم يسلكوا فی ابطال التسلسل مثل هذا الطريق الواضح
المتبادر الی جميع الاذهان بل تمسكوا فيه بامثال التطبيق و
التضايف فتامل ومنها ان الزوج ان كان بحيث اذا اسقط منه
واحد كان الباقي فردا غير الواحد لا يعده سواء كان فكان اولا
لا محالة يكون مساويا لمجموع الاجزاء العادة لمربع ذلك الاول

وان كان بحيث اذا اسقط منه ثلثه كان الباقي اولا يكون
مساويا لمجموع اجزاء ضعف ذلك الاول كالاربعة فان الباقي
منها بعد اسقاط الواحد ثلثة وهي فرد اول فتكون مساوية
لمجموع اجزاء مربعها اي التسعة وكالستة فان الباقي
منها بعد اسقاط الواحد خمسة وهي اول وبعد اسقاط
الثلثة ثلثة وهي ايضا لمجموع اجزائه اول فتكون مساوية
لمجموع اجزاء مربع الخمسة اي الخمسة والعشرين وايضا لمجموع اجزاء
ضعف الثلثة اي الستة **ومنها** ان كل زوج اذا ضرب بنصفه فيما
يتلوه يكون الحاصل مساويا لحاصل جمعه مع ساير الازواج
التي تحته فانه اذا ضرب نصف العشرة اي الخمسة في الستة حصل
ثلثون وهو حاصل جمع الازواج من الاثنين الى العشرة فيظهر
من تلك الخاصية ان قاعدة جمع الازواج المتوالية من الاثنين
الى اي زوج كان هي ان يضرب نصف الاخير في تاليه فيكون
الحاصل هو المطلوب ولما كان عدة الازواج المتوالية من الاثنين
تكون مطابقة لنصف الزوج الاخير دائما يكون ضرب عدة
الازواج في تاليها قاعدة اخرى لتحصيل جمعها فاذا قيل اجمع
من الاثنين الى ستة ازواج يضرب الستة في السبعة واذا
قيل الى تسعة يضرب التسعة في العشرة وهكذا **ومنها** ان مضروب
كل زوج زوج في نفسه او فيما هو من نوعه يكون من نوعه دائما

استنباط قاعدة لجميع الازواج المتوالية
من خاصية ثابتة لكل زوج

استنباط قاعدة اخرى لجمع الازواج
المتوالية من خاصية اخرى

استنباط ضابطة من ضابطة

فيظهر من هذه الخاصية ان مال زوج الزوج وكعبه ومال مال زوج الزوج و
كعبه الى غير النهاية من المنازل والمراتب كلها زوج الزوج
ومنها ان كل زوج زوج يعده جميع ما قبله من نوعه ولا يعده
من غير نوعه الا الواحد ويكون زايدا دايما على مجموع ما
سبق عليه من نوعه باثنين وعلى مجموع ما يعده حتى الواحد
بواحد فيظهر من هذه الخواص له انه لا يمكن ان يكون زوج
زوج من الاعداد التامة المعتبرة فيها المساواة لاجزائها ولا
من الاعداد الزايدة التي تعتبر فيها زيادة اجزائها عليها فيكون
دائما من الاعداد الناقصة وايضا يظهر انه اذا اريد جمع تلك
الازواج الى زوج زوج مخصوص او اريد جمع الواحد مع مضعفاته
الى مضعف مخصوص تكون القاعدة فيه ان يوخذ زوج الزوج
الذي بعده وينقص منه اثنان على الاول وواحد على الثاني
فالباقي هو المطلوب فان قيل اجمع تلك الازواج من الاثنين
الى الاربعة والستين او قيل اجمع الواحد مع جميع مضعفاته
اليه خذ المائة والثمانية والعشرين وانقص منه الاثنين
فالباقي مساو لمجموع تلك الازواج او انقص منه الواحد فالباقي
~~لباقي مساو لمجموع تلك الازواج او انقص منه الواحد فالباقي~~
~~مساو~~ لمجموع الواحد مع مضعفاته الى العدد المفروض **ومنها**
ان كون كل زوج زوج اذا اسقط منه اثنان يكون الباقي

ذكر خواص لزوج الزوج مستنبعة
لفائدة جليلة

استنباط قاعدتين من تعيين من الخواص المذكورة

حاصل ضرب زوج الزوج في نظيره بيننا مع بعض ما تقدم ان يحصل
من جمع جميع الازواج المذكورة

زوج الفرد كالثمانية والستة عشر يبقى منهما بعد اسقاط اثنين
ستة واربعة عشر وكل منهما زوج الفرد ولا يصح العكس فان
الثمانية عشر مثلا هو زوج الفرد ولا يصير بانضمام الاثنين
زوج الزوج ويظهر من هذه الخاصية مع ما تقدم من زيادته
دائما على مجموع السابقة عليه من نوعه باثنين ان كل
ما يحصل من جمع تلك الازواج يكون زوج الفرد دائما فتدبر
ومنها ان زوج الزوج ان كان بحيث اذا اسقط من مضعفه
واحد كان الباقي فردا اولا يكون حاصل ضربه في هذا الاول
عددا تاما كالاثنين اذا اسقط من مضعفه واحد بقي
ثلثة وهي اول فحاصل ضربه فيها ستة وهي عدد تام وكالاربعة
اذا اسقط من مضعفها واحد بقي سبعة وهي اول فحاصل
ضربها فيها ثمانية وعشرون وهو ايضا تام فالقاعدة في
تحصيل العدد التام ان يضرب زوج الزوج في مضعفه الا
واحدا بشرط كونه اولا فيكون الحاصل هو المطلوب وقد
نظمها الدواني في انموذجه فقال . چو باشد فرد اول
ضعف زوج الزوج كم واحد . بود مضروب ايشان تام ودني
ناقص و زايد . والشيخ البهائي رحمه الله ذكر في الخلاصة قاعدة
اخرى لتحصيله بقوله فاجمع اعدادا متوالية من الواحد على
التضاعف فالمجموع ان كان لا يعده غير الواحد فاضرب في

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العدد التام

قاعدة اخرى لتحصيل العدد التام

اخرها فالحاصل تام مثالها جمعنا الواحد والاثنين والاربعة
وضربنا السبعة في الاربعة فالثمانية والعشرون عدد تام
انتهى وقد نظمها فقال . ز تضعيفات واحد فرد اول كر
كني حاصل . بتام از ضرب ان در زوج اخر ميشوي واصل .
ومنها ان كل زوج انقسم تارة الى عددين اولين وتارة الى اولين
اخرين يكون الحاصل من ضرب احد جزئيه الاولين في نظيره
والحاصل من ضرب احد جزئيه الاخرين في نظيره عددين متعادلين
مثاله قسمنا ستة عشر تارة الى ثلثة وثلثة عشر وتارة الى خمسة
واحد عشر وكل من تلك الاقسام الاربعة عدد اول فحينئذ يكون
حاصل ضرب الاولين تسعة وثلثين وحاصل ضرب الاخرين
خمسة وخمسين وهما عددان متعادلان فان اجزاء كل منهما
سبعة عشر فالقاعدة في تحصيل المتعادلين ان يؤخذ زوج
على الصفة المذكورة ويقسم مرتين ويضرب كل قسم في نظيره
فالحاصلان هما المطلوبان ومنها ان زوج الزوج اذا ضرب
تارة في واحد ونصف وتارة في ثلثة او جمع تارة مع نصفه وتارة
مع ضعفه وكان كل من الحاصلين والمجموعين بعد اسقاط
الواحد منه فردا اول ومع ذلك بعد ضرب احد هذين الفردين
في الاخر وحصول فرد ثالث كان مجموع الافراد الثلثة ايضا
فردا اول فعند اجتماع هذه الشروط يكون مضروب زوج الزوج

خاصية يظهر منها قاعدة استخراج المتعادلين

خاصية يظهر منها قاعدة لتحصيل العددين المتحابين

المذكور فى الفرد الثالث هو اقل العددين المتحابين وفى مجموع
الافراد الثلثه اكثرهما مثاله اذا ضربنا الاربعة تارة فى واحد
ونصف صارت ستة وتارة فى ثلثه صارت اثنى عشر والبا فى
بعد اسقاط الواحد من الاول خمسة ومن الثانى احد عشر
وكل منهما فرد اول وهكذا الحال اذا جمعناها تارة مع الاثنين
الذى نصفها وتارة مع الثمانية التى ضعفها ثم اذا ضربنا الخمسة
فى الاحد عشر صارت خمسة وخمسين وهو الفرد الثالث
ثم اذا جمعنا هذه الافراد الثلثه صارت احدا وسبعين
وهو ايضا فرد اول فحينئذ مضروب الاربعة فى الفرد الثالث
اى مائتان وعشرون يكون اقل المتحابين وفى مجموع الافراد
الثلثه اى مائتان واربعة وثمانون يكون اكثرهما فتبين
ان القاعده فى استخراجهما ان يحصل اولا زوج الزوج على الصفات
المذكوره ثم يضرب فى الفرد الثالث فيحصل اقلهما ثم فى مجموع الافراد
فيحصل اكثرهما وقد غفل بعض جهرة اهل الحساب كصاحب المفتاح
وصاحب كنه المراد وغيرهما من اعتبار الشرط الاخير اى كون مجموع
الافراد الثلثه فردا اول فحسبوا ان الثمانية ايضا كالاربعة
فى امكان استخراج المتحابين منها بمثل ما ذكرنا مع فقدان الشرط
الاخير فيها وهذا خطأ فاحش يظهر للمتامل وقد ذكر صاحب
عيون الحساب رحمه الله فيه وجه خطائهم مفصلا ولما ظهر

اشارة الى بعض الحسابين من بعض الشرايط بانقطاعه
المعتبرة فى طريق تحصيل المتحابين

ان الثمانيه التاليه للاربعة من تلك الازواج غير صالحة لان
يستخرج منها متحابان ظهر ان ليس بين الاربعة والستة عشر
عدد صالح له وانما الصالح له بعد الاربعة هو الستة عشر
لانا اذا ضربناه تارة فى واحد ونصف وتارة فى ثلثه او جمعنا
تارة مع نصفه وتارة مع ضعفه واسقطنا من الحاصل او المجموع
واحدا بقى ثلثة وعشرون وسبعة واربعون وهما فردان
اولان واذا ضربنا احدهما فى الاخر حصل فرد ثالث هو الف
وواحد وثمانون ومجموع هذه الافراد الثلثه الف ومائة
واحد وخمسون وهو ايضا فرد اول فحينئذ علمنا ان مضروب
الستة عشر فى الفرد الثالث وهو سبعة عشر الفا ومائتان
وستة وتسعون اقل المتحابين وفى مجموع الافراد المذكوره وهو اعنى
ثمانية عشر الفا واربعمائة وستة عشر اكثرهما فتبين ان المرتبه
التى بين مرتبه العددين المستخرجين من الاربعة وبين مرتبه هذين
العددين المستخرجين من الستة عشر وهى مرتبه احاد الالوف كرتبتى
الاحاد والعشرات خالية عن المتحابين ثم ما بعد الستة عشر من
تلك الازواج الى غير النهايه بعضها صالح لان يكون مادة لاستخراجهما
دون بعض من جهة حصول الشرايط المذكورة وفقدانها
فان الاثنين والثلثين والاربعة والستين لا يصلحان لفقدان
بعض الشرايط فيهما كما لا يخفى على اهل الخبرة وانما الصالح له بعد

اعنى مراتب الاعداد
اشارة الى بعض
خالية عن المتحابين

الستة عشر هو المائة والثمانية والعشرون لكون الفردين المحصلين
اولا من اجراء القاعدة المذكوره فيه هما مائة واحد وتسعون
وثلثمائة وثلثه وثمانون والفرد الثالث هو ثلثة وسبعون
الفا ومائة وثلثة وخمسون ومجموع الافراد الثلثه ثلثه
وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون وكل من الاولين
ومجموع الثلثه فرد اول فبلغ اقل المتحابين في تلك المادة
الى تسعة الف الف وثلثمائة وثلثة وستين الفا وخمسمائة
واربعة وثمانين واكثرهما الى تسعة الف الف واربعمائة وسبعة
وثلثين الفا وستة وخمسين وههنا دقيقة نافعة افادها
صاحب عيون الحساب رحمه الله بقوله ان احاد سلسلة تضاعيف
الاثنين ابدا يكون احد الازواج الاربعة على هذا الترتيب الاثنان
ثم الاربعة ثم الثمانية ثم الستة فلا يتولد المتحابان مما يكون
احاده الاثنين والاربعة لكون احاد مضروب الثلثة في الاول
مضروب واحد ونصف في الثاني ابدا ستة وبعد اسقاط
الواحد من كل من الحاصلين يكون احاد ما بقي خمسة وما
احاده الخمسه لا يمكن ان يكون اول لكون الخمسه عاداله انتهى
فتبين بتلك الفائده انحصار المادة لاستخراج المتحابين بعد
مرتبة الاحاد بالقاعدة المذكوره فيما يكون احاده ستة او ثمانية
ولكن لا مطلقا بل بشرط ان يحصل منه فردان اولان وان يجتمع ايضا
اولا ثم

ذكر دقيقة نفيسة من افادات صاحب العيون ره

من افراده الثلثه فرد اول لفقدان بعض هذه الشروط لا يوجد
في بعض المراتب مع كون احاده احد العددين المذكورين
مادة لاستخراجهما قال صاحب العيون ره ونحن قد استقرينا
فلم نجد عاشر الاربعة وهو الفان واربعمائة وثمانون وتاليه
وهو ضعفه صالحين لذلك لكون الفرد الاول المتولد من
الاول مسطح سبعة وثلثين في ثلثة وثمانين والفرد الثاني
المتولد من الثاني مسطح احد عشر في الف ومائة وسبعة
عشر ولا رابع عشرها لكون الفرد الاول المتولد منه مسطح ثلثة
وعشرين في الالفين ومائة وسبعة وثلثين انتهى هذا
هو تمام الكلام في توضيح هذه القاعدة التي هي على الاصل المعتبر
في هذا الباب وكل ما تجشمه القوم في هذا المقام وان
كان يرى في بادي النظر انه اصل اخر انما هو راجع اليه في
الحقيقه عند التامل ذكر صاحب نفايس الفنون ان الطريق
في استخراجهما ان ينقص من زوج زوج واحد ثم يضاف الى الباقي
زوج الزوج الذي قبله ثم ينقص من الباقي المذكور زوج الزوج
الذي قبل زوج الزوج الثاني فان كان كل من هذه الاعداد
الثلثه فردا اول ضرب الثاني في الثالث ثم الحاصل في زوج
الزوج الثاني ليحصل اصغر المتحابين ثم جمع حاصل ضرب الثاني
في الثالث مع الثاني والثالث وضرب المجموع في زوج الزوج

نقل ما ذكره صاحب النفايس من طريق استخراج المتحابين

الثاني ليحصل اعظمهما مثاله نقص من الثمانيه واحد ثم
اضيف الى الباقي اربعة ثم نقص منه اثنان فحصل ثلثه
افراد كل منها اول هي السبعة والاحد عشر والخمسة فاذا
ضرب الاحد عشر في الخمسة ثم الخمسة والخمسون في الاربعة
يحصل مائه وعشرون وهو اصغر المتحابين ثم اذا جمع
الخمسة والخمسون مع احد عشر وخمسة وضرب المجموع
وهو الاحد والسبعون في الاربعة يحصل مائتان
واربعة وثمانون وهو اعظمهما انتهى بمضمونه ولا يخفى
ان ما سمي في هذا الطريق بزوج الزوج الثاني هو ما جعل
في القاعدة الاولى مادة فما هو المادة في هذا الطريق بالنسبة
الى تحصيل مطلوب مخصوص يكون دائما ضعف ما هو المادة
فيها ففي الاولى جمع ما جعل مادة مع ضعفه تارة ومع نصفه
اخرى ثم اسقط الواحد من حاصل كل منهما لتحصيل الفردين
اللذين هما المناط في هذا الباب وههنا جمع الضعف
المذكور بعد اسقاط واحد منه مع نصفه تارة واسقط منه
مع اسقاط الواحد نصف نصفه اخرى للتحصيل المذكور
فالاختلاف بينهما انما هو في التعبير نعم اشترط ههنا اولية
الفرد الباقي بعد اسقاط الواحد من الضعف المذكور الذي
هو المادة في هذا الطريق وفي الاولى اشترط بدل ذلك اولية

الفرد الحاصل من جمع الفردين مع مضروبهما ولعل الوجه
هو التلازم المعلوم بين تينك الاولتين لاهل الخبرة من
جهة البرهان او العمل فتامل وقال صاحب العيون رحمه الله
بعد تقرير القاعدة الاولى سنح لي طريق اخر ناخذ من سلسلة
تضاعيف الستة على نسبة الضعف عددين متواليين
اذا نقصنا من كل منهما واحدا بقيا فردين اولين فنضرب
احد ذينك الفردين في الاخر فيحصل فرد ثالث فان كانت
الافراد الثلثه جميعا فردا اول نضرب ثلث اكثر ذينك
العددين الماخوذين او نثلي اقلهما في الفرد الثالث ليحصل
اقل المتحابين وفي الفردين الاولين ونزيد الحاصل على
الاقل ليحصل اكثرهما مثاله وجدنا مائة واثنين وتسعين
وثلثمائة واربعة وثمانين المتواليين من تلك السلسلة
صالحين لذلك وبعد نقصان الواحد من كل بقي مائة واحد
وتسعون وثلثمائة وثلثة وثمانون الاولان ومسطحهما ثلثة
وسبعون الفا ومائة وثلثة وخمسون الفرد الثالث ومجموع
الافراد الثلثه ثلثه وسبعون الفا وسبعمائة وسبعة وعشرون
وهو فرد اول وكان ثلث الاكثر مائة وثمانيه وعشرين فضربنا
في الفرد الثالث حصل اقل المتحابين وهو تسعة الف الف و
ثلثمائة وثلثة وستون الفا وخمسمائة واربعة وثمانون

اشارة الى ما خص الطريق من الطريق الاول

تقرير ما افاده صاحب العيون في طريق استخراج المتحابين

ثلثي

ثم ضربناه في مجموع الفردين الاولين وهو خمسمائة واربعة و
سبعون حصل ثلثة وسبعون الفا واربعمائة واثنان و
سبعون زدناه على الحاصل الاول حصل تسعة الف الف و
اربعمائة وسبعة وثلثون الفا وستة وخمسون وهو اكثرهما
انتهى ولا يخفى عليك بعد التامل والتفطن بان مضروب
كل من تلك الازواج في واحد ونصف او في ثلثة وكذا مجموعه
مع نصفه او مع ضعفه منطبق دائما على واحد من سلسلة
تضاعيف الستة فاخذ عددين متواليين من هذه السلسلة
بمنزلة الواخذ حاصلي الضربين او الجمعين المذكورين بالنسبة
الى عدد من سلسلة الازواج المذكوره فاخذ ثلث اكثر ذينك
المتواليين او ثلثي اقلهما بمنزلة اخذ العدد المذكور ان هذا
الطريق ايضا ماخوذ من تلك القاعدة بنحو من التصرف فتامل
ثم لا يخفى عليك بعد الاطلاع على محل اختلاف الطرق
المذكورة ان مطرح الانظار في هذا المقام انما هو كيفية
تحصيل الفردين الاولين من الازواج المذكوره او ما في حكمها
فانه بعد تحصيلهما لا بد من ضرب احدهما في الاخر ليحصل الفرد
الثالث وعند حصول تلك الافراد الثلثة يسهل تحصيل
المطلوب وقد سنح لنا في هذا المقام طريقان مشتملان على
مسلكين عزيزين في كيفية تحصيل الفردين الاولين ان تم كونا

اشارة الى امكان ارجاع تحصيل الطريق
الى الاول

طريقان آخران من سوانحنا
في تحصيل المتحابين

احسن من الطرق المذكوره فارجو ان لا يكونا بادون منها و
عهدة التميز على ذمة اهل الانصاف من ارباب الخبرة اما الطريق
الاول فهو ان يؤخذ زوج من تلك الازواج ويضاف بعد
اسقاط واحد منه الى مضعفه فلا محالة يحصل فرد ثم يضعف
هذا الفرد ويضاف اليه واحد فيحصل فرد ثان ثم يضرب
احد الفردين في الاخر فيحصل فرد ثالث ثم يجمع الاولان مع
الثالث فيحصل فرد رابع فاذا كان كل ما سوى الثالث
من تلك الافراد فردا اوليا يكون حاصل ضرب بضعف زوج الزوج
المذكور في الثالث اقل المتحابين وفي الرابع اكثرهما مثاله
ان اخذنا الاثنين اضفناه بعد اسقاط واحد منه الى الاربعة
صار خمسة وهي الفرد الاول ثم ضعفنا الخمسة واضفنا اليها
واحدا صارت احد عشر وهو الفرد الثاني ثم حصلنا بالضرب
والجمع المذكورين الثالث والرابع وتممنا العمل وان اخذنا
الثمانية اضفناها بعد اسقاط واحد منها الى الستة عشر
صارت ثلثة وعشرين وهو الفرد الاول ثم ضعفناه واضفنا
اليه واحدا صارت سبعة واربعين وهو الفرد الثاني ثم
حصلنا الثالث والرابع وتممنا العمل وعلى هذا القياس ولا
يذهب عليك ان المادة على هذا الطريق بالنسبة الى كل مطلوب
موافقة دائما لنصف المادة على الطريق المشهور ولربعها على

طريق صاحب النفايس ولثلث احدى المادتين وسدس
الاخرى على طريق صاحب العيون فتستخرج المرتبة الاولى
من المتحابين بهذا الطريق من الاثنين وبالطرق المذكورة
اما من الاربعة واما من الثمانية واما من الستة والاثنى
عشر وهكذا النسبة فى ساير المراتب فيمكن ان يعد هذه
الخصوصية باعتبار قلة المادة من جملة مزايا على غيره
واما الطريق الثاني فتقريره انه لا شك فى انه يحصل
من تضاعيف الواحد سلسلة من الازواج مبدؤها
الاثنان ثم الاربعة ثم الثمانية وهكذا فاذا ازدنا على ضعف
مبدا السلسلة المذكورة واحدا ثم على ضعف الحاصل واحدا
وهكذا تحصل سلسلة اخرى من الافراد مبدؤها الخمسة
ثم الاحد عشر ثم الثلثة والعشرون وهكذا فلكل من احاد
السلسلتين نظير فى السلسلة الاخرى موافق له فى المرتبة
اذا تمهد ذلك فنقول الطريق فى تحصيل المتحابين ان ناخذ
من مراتب السلسلة الثانية فردين متواليين اولين فيكون
لا محالة مضروبهما ومجموعهما مع مضروبهما ومجموعهما مع
مضروبهما ايضا فردين اخرين فاذا كان الرابع ايضا اولا
كالاولين ناخذ حينئذ من السلسلة الاولى الزوج الذي هو
نظير الثاني من تلك الافراد فنضربه فى الفرد الثالث اقل

ذكر ما افاده الكاشي فى طريق استخراج المتحابين
مع ما يرد عليه

المتحابين وفى الرابع اكثرهما والمثال ظاهر فلا نطول الكلام
به فتدبر ثم انه لما انجر الكلام فى بيان هذا المرام الى هذه
الغاية ناسب ههنا ذكر ما افاده الفاضل الدواني فى انموذج
فى هذا المقام على سبيل الانموذج لاولى الابصار فانه بعد
ما نقل ان الاعداد المتحابة هى كل عددين تكون كسور
كل منهما مساوية للاخر مثل مائتين وعشرين ومائتين واربعة
وثمانين قال وطريق استخراج هذين العددين هو ان يؤخذ
زوج الزوج كالاربعة فى هذا المثال ويزاد عليه واحد فيصير
خمسة ثم يضرب الخمسة فى زوج الزوج السابق عليه وهو
الاثنان فى هذا المثال يصير عشرة فيزاد عليه واحد يصير
احد عشر نضربه فى الخمسة يصير خمسة وخمسين ثم يضرب
هذا فى الاربعة يصير مائتين وعشرين وهو عدد المحب ثم
نجمع الخمسة مع احد عشر يصير ستة عشر نضربه فى الاربعة يصير
اربعة وستين نضمه الى عدد المحب يصير مائتين واربعة و
ثمانين وهو عدد المحبوب انتهى وفيه ما فيه اذ لو كان المراد
ذكر طريق استخراج خصوص هذين العددين المذكورين على
سبيل المثال من جملة نوع المتحابين فما الفائدة فيه بعد ذكرهما
بخصوصهما وما القصد فى الاشعار بان ذكر الاربعة والاثنين
وغيرهما ههنا على سبيل التمثيل وما الاحتياج الى هذا التطويل

اذ يكفي ان يقال نضرب الاربعة في الخمسة والخمسين يحصل
عدد المحبة ثم يضم هذا العدد الى اربعة وستين يحصل عدد
المحبوب ولو كان المراد بيان طريق كلي وقاعدة عامة فظاهر
انه ليس كذلك اذ لا يكفي لتحصيل الفرد الاول في سائر المراتب
من سائر المواد محض زيادة واحد على المادة كما اتفق ههنا
في مثال الاربعة فصار خمسة ولا لتحصيل الفرد الثاني ضرب
الحاصل في زوج الزوج السابق ثم زيادة واحد عليه كما اتفق
فيه ايضا فصار احد عشر فان الفردين الاولين في مادة الستة
عشر مثلا على ما عرفت هما ثلثة وعشرون وسبعة واربعون
بلا شبهة وانما الحاصل من زيادة الواحد على الستة عشر
سبعة عشر ومن ضربه في الثمانية التي هي زوج الزوج السابق
مع زيادة واحد عليه مائة وسبعة وثلثون واين هما من هذين
وكذلك الحال فيما فرع عليهما الى آخره وايضا لا بد من اشتراط
الاولية للفردين الاولين وكذا للرابع اولما هو يجري مجراه كما
سبق لعدم انتظام القاعدة الكلية بدونه على ما عرفت ولا
اشعار به اصلا فتدبر واعتبر ومنها ان التفاضل بين كل زوج
فرد وبين اخر من نوعه في سلسلة النظم الطبيعي يكون باربعة
فان عد الاثنان من نوعه كما ذهب اليه بعضهم على ما مر يكون هو
اول السلسلة وثانيها الستة وثالثها العشرة ورابعها الاربعة

حاشية لزوج الفرد ونظيرتها قاعدة تحصيل
الازواج من مبدئها الى اية مرتبة اريدت

۲۲۳

عشر وان لم يعد الاثنان منه كما هو المشهور تكون الستة
اولها والعشرة ثانيها وهكذا ثم ان كلا من تلك المراتب اذا
اضيف اليه الاثنان يكون مضروب نصف المجموع في ربعه
مساويا لحاصل جمع الاثنين اليه واذا اسقط الاثنان من
المضروب المذكور يكون الباقي مساويا لحاصل جمع الستة اليه
فيظهر من ذلك قاعدة لجمع تلك الازواج من مبدئها على كل
من الرابيين فاذا سئل كم حاصل جمع تلك الازواج الى ثمانية
عشر فالجواب خمسون او ثمانيه واربعون فتدبر ومنها ان مجموع
الازواج المتوالية من الاثنين الى اية مرتبة زايد على مربع
عدتها بقدر تلك العدة اي جذر المربع فان مجموع الاثنين
والاربعة والستة اثنا عشر وعدتها ثلثة والاول زايد على مربع
الثاني وهو تسعة بقدر ثلثة هي جذرها فيظهر من ذلك ان
القاعدة في استعلام جمع تلك الازواج ان يضاف عدتها
الى مجذورها فان سئل كم حاصل جمع الاثنين الى خمسة ازواج
يكون الجواب ثلثين فانه مجموع الخمسة ومجذورها ومنها ان
مجموع الافراد المتوالية من الواحد الى اية مرتبة موافق المجذورات
الصحيحة على الترتيب فان مجموع الواحد والثلثة اربعة وهي مع
الخمسة تسعة وهي مع السبعة ستة عشر فيظهر من ذلك قاعدة
لاستعلام حاصل جمعها هي ان يضرب عدتها في نفسها فاذا سئل

حاشية للازواج المتوالية ونظيرتها قاعدة
لاستعلام جمعها في المراتب

المذكورة

حاشية للافراد المتوالية ونظيرتها قاعدة
لاستعلام حاصل جمعها في مراتبها

لاحده

خاصية مربع [illegible] لضابطين [illegible]

كم حاصل الواحد الى سبعة افراد متوالية يكون الجواب تسعة
واربعين فانه مضروب السبعة فى نفسها ومنها انا اذا وضعنا
سلسلة من الافراد المتوالية على وجه يكون فى كل مرتبة
منها عدة من تلك الافراد موافقة لعدة تلك المرتبة بان
نضع فى اولى المراتب منها الواحد ثم نضع فى ثانيتها الثلثة
والخمسة ثم فى ثالثتها السبعة والتسعة والاحد عشر ثم فى
رابعتها الثلثة عشر الى التسعة عشر ثم فى خامستها الاحد والعشرين
الى التسعة والعشرين وهكذا يكون ما فى المرتبة الاولى وما
فى حاق كل من المراتب الوترية كالواحد والتسعة والخمسة و
العشرين مربعات الافراد المتوالية على الترتيب وهذا ظاهر
ويكون ايضا ما فى المرتبة الاولى ومجموع كل ما فى ساير
المراتب وترية او شفعية مكعبات متوالية فان الواحد مكعب
الواحد ومجموع الثلثة والخمسة اي الثمانية مكعب الاثنين
ومجموع السبعة والتسعة والاحد عشر اي السبعة والعشرون
مكعب الثلثة وهكذا فيظهر من ذلك مساواة مكعب كل عدد لمجموع
ما فى مرتبة هذا العدد فى تلك السلسلة من الافراد الموا فقة
له فى العدة لان مكعب الاربعة مثلا وهو اربعة وستون
مساو لمجموع الافراد الاربعة الواقعة فى المرتبة الرابعة من تلك
السلسلة اي الثلثة عشر الى التسعة عشر فيمكن استعلام كل

خاصية اخرى مستنبطة من الاخيرة منهما

بيان التلازم [illegible] العدد [illegible]
حاصل من ضرب احد [illegible] اوفى [illegible]

٢٢٤

منهما من العلم بالاخر ومنها ان كل فرد اول سوى الواحد لا يمكن
ان يطابق شيا من المجذورات ولا شيا من المسطحات لوجوب
عد كل جذر مجذوره وعد كل من العددين مسطحهما و
الاول ما لا يعده الا الواحد فيعلم من اولية عدد كونه غير
مجذور ولا مسطح او بالعكس ومنها ان الاعداد المفردة تكون
منطق الكسر البتة فلا يوجد فلا يوجد اصم الكسر الا فى المركبات
وايضا لا يكون عدد مفرد فى غير الاحاد الا ويصح منه النصف
والخمس والعشر جميعا وقد يصح منه غيرها ايضا كالستين فانه
يصح منه مع ذلك الثلث والربع والسدس ايضا فاشتمل على
الستة من الكسور التسعة والتسعون ايضا كذلك الا انه
يشتمل على التسع بدل الربع وليس فى مفردات العشرات سواهما
بهذه المنزلة ولذا اعتبرها اهل الحساب فيما يحتاج الى
التقسيمات كثيرا من اعمالهم نعم فى مفردات المات يوجد
اكثر اشتمالا منهما على تلك الكسور كالستمائة المشتمل على ما
اشتمل عليه الستون مع زيادة هي الثمن وكالتسعمائة المشتمل
على ما اشتمل عليه التسعون مع زيادة هي الربع وفي مفردات
احاد الالوف يشتمل تسعة الالاف على ما اشتمل عليه التسعمائة
مع زيادة هي الثمن فلا يفوت فيه من الكسور المذكورة الا
السبع واما تحقق مفرد مشتمل على جميعها فغير معلوم بالاستقراء

والجامع للجميع انما يوجد في المركبات واقله الفان وخمسمائة
وعشرون ويعرف ذلك من جهة ان اقل مخارج كل كسر من الكسور
المذكوره انما هو في الاحاد فان الاثنين اقل مخارج النصف
والثلثه اقل مخارج الثلث وهكذا فاذا شئنا تحصيل اقل
مخارج كسرين معطوف احدهما على الاخر كالنصف والثلث
مثلا يجب ان نتفحص عن اقل عدد يعده كل من اقل مخرجيهما
اى الاثنين والثلثه وليس ذلك الا الستة واذا شئنا تحصيل
اقل مخارج هذين مع الربع ايضا يجب ان نجد اقل عدد يعده
مع ذلك الاربعة ايضا وليس ذلك الا الاثنى عشر والضابط
في هذا المقام ما هو المقرر بين الحسابيين من ملاحظة النسبة
بين كل من تلك المخارج مع غيره هل هي المباينه او الموافقه
او المداخلة فعلى الاول يضرب تمام احدهما في الاخر وعلى
الثاني يضرب اقل ما يكون وفقا لاحدهما في الاخر وعلى الثالث
يكتفي بالاكثر ففي تحصيل اقل مخارج الكسور التسعه يضرب اولا
الاثنان في الثلثه لمباينتهما فيحصل الستة ثم يضرب الستة
في نصف الاربعة او بالعكس لتوافقهما في النصف فقط فيحصل
اثنا عشر ثم لتباين الخمسة والاثنى عشر يضرب احدهما في
الاخر فيحصل الستون ثم لتداخل الستة في الستين يكتفي به
ثم لتباين السبعة مع الستين يضرب احدهما في الاخر فيحصل

كلام في طريق تحصيل المخرج المشترك للكسور التسعة

بالاكثر

اربعمائة

اربعمائة وعشرون ثم لتوافق الثمانية معه في النصف والربع
يضرب ربع احدهما لكونه اقل الوفقين في الاخر فيحصل ثمانمائة
واربعون ثم لتوافق التسعة معه في الثلث يضرب ثلث احدهما
في الاخر فيحصل الفان وخمسمائة وعشرون ثم لتداخل العشرة
فيه يكتفي به فهو اقل المخارج لجميع الكسور التسعة وههنا
طريق اخر هو ان ينظر اولا في جميع المخارج المذكوره فيسقط
ما هو داخل في غيره ويبدل عن احد المتوافقين بوفقه ثم
يضرب الباقي بعضها في بعض فيسقط الاثنان والاربعة
لدخولهما في الثمانيه ثم الثلثة لدخولها في الستة ثم الخمسة لدخولها
في العشرة ثم يبدل عن الستة بالثلثة لتوافقها مع الثمانيه في
النصف او بالاثنين لتوافقها مع التسعة في الثلث ثم يسقط
المبدل به مطلقا لدخوله في التسعة على الاول وفي الثمانيه
على الثاني ثم يبدل عن الثمانيه بالاربعة او عن العشرة بالخمسة
لتوافقهما في النصف فلم يبق من تلك المخارج حينئذ الا
اربعة متباينات هي اما الاربعة والسبعة والتسعة والعشرة
واما الخمسة والسبعة والثمانيه والتسعة فيبلغ مضروب بعضها
في بعض على اي تقدير الى العين وثمانمائة وعشرين فمن تفطن
بانه يحصل من ضرب المخارج التي فيها حرف العين كان نظره
الى الاربعة الاولى وان قال قائل لضبطه ٭ مخرج ذكر كوخواهي

زمن نخ وهفت وهشت ونه درهم بذن فانما يكون نظرا الى
الاربعة الثانية والطف ما وقع فى هذا المقام ما روي عن
امير المومنين عليه الصلوة والسلم انه قال فى جواب من ساله
عن هذا المخرج اضرب ايام اسبوعك فى ايام سنتك ومن
الناس من انتحل ذلك فقال اضرب الاسبوع فى عدة الشهور
ثم الحاصل فى عدة ايامها ولو ساغ هنا كلام بعد كلامه ع وعلى
هذا المنوال لامكن ان يقول قائل اضرب عدد السيارات
فى الدرجات وامثال ذلك ولكن الفضل لكلام الملوك فانه
ملوك الكلام وبالجملة قد استبان من ذلك ان كل عددين
يصح من احدهما كسر او كسور ومن الاخر او عدة اخرى يكون كسر اخيره
حاصل ضرب احدهما فى الاخر مشتملا على الجميع بل يشتمل غالبا
على زيادة او زيادات متولدة من تكرر بعض المخارج بسبب
الضرب بل كل عدد يصح منه كسر او كسور يكون حاصل ضربه فى نفسه
ايضا مشتملا على ازيد مما فى اصله كما ان مضروب الاثنين الذي
هو مخرج النصف فقط فى الثلثه التى هي مخرج الثلث فقط ستة
هى المخرج لهما وللسدس ايضا بسبب تثليث مخرج النصف وتضعيف
مخرج الثلث بالضرب اذ كل منهما موجب لحصول مخرج السدس
وكما ان مضروب الاربعة التى هي مخرج النصف والربع فى مثلها
ستة عشر وهو مع كونه مخرجا لهما مخرج للثمن ولنصف الثمن ايضا

ولهذا يحصل من ضرب الاثنى عشر فى الثلثين ثلثمائة وستون
وهو مشتمل على ما خلا السبع من الكسور التسعة بل على هذه عدة اخرى
ايضا من اجزاء تلك الكسور يعرف تفصيلها بالتامل مع ان
شيئا منهما فى نفسه لا يصح منه الثمن ولا التسع ولا اكثر الاجزاء
المذكورة بل ان الاول تولد من ضرب ما اشتمل على النصف فيما
اشتمل على الربع والثانى من ضرب ما اشتمل على الثلث فى
مثله والبواقى على هذا القياس فالنظر فى تلك المخارج وفيما
يحصل منها بالضرب والتكرير والاطلاع على بعض اسرارها
التى لا يتفطن بها الا اهلها يفيد ملكة فى انتقال الذهن الى
ما يفيد الخلاص عن بعض المعضلات الحسابيه وقد كنت مسئلة غريبة حسابية التى يخرجها صاحب العيون
فى اوايل سنى مولعا بصرف الفكر فى امثال ذلك فاتفق لى فى
تلك الاوان ادراك صحبة النحرير المحقق المدقق صاحب عيون
الحساب قدس سره فبعد ما تفرس منى ما كنت فيه توجه الى
فسالنى عن مسئلة حسابيه فى سياق حكاية ذكر لى ان بعض
اصدقائى من اهل القرى قد اتانى البارحة بزنبيل مملو من بيضات
مصبوغة بانواع الالوان على ما هو عادتهم من اهداء بعضهم
لبعض مثلها فى ايام الاعياد فناولته عنه بنفسى فاخذت اخا
للسرور فى قلبه فى اخراجها عنه ثنتين ثنتين فانتهت الى واحدة ثنتين
ثم شرعت فعددتها ثلثة ثلثة فبقيت ايضا منها واحدة فلم ازل

اكر تعدادها اربعة اربعة وخمسة خمسة وستة ستة فكانت
الحال فى تلك المراتب على ذلك المنوال حتى عددتها سبعة سبعة
فلم يبق حينئذ شئ منها فهل يمكن من معرفة تلك الخصوصية
استخراج خصوص عدد الجوز جميعها فتاملت هنيئة فتفطنت
بانه ينبغي ان يطلب لذلك اقل عدد جامع لجميع الكسور من
النصف الى السدس فان اتفق ان يكون هذا العدد ناقصا
عما يعده السبعة بواحد فهو بعد اضافة الواحد اليه بوق مطابق
للمطلوب وان لم يتفق ذلك فتدبيره الضرب والتكرير حتى
ينتهى اليه فقسمت الستين الجامع لتلك الكسور على السبعة
فبقيت اربعة فتفطنت بان هذه الاربعة ما لم يتكرر خمس
مرات اي لم يصل الى عشرين لم يحصل المطلوب اذ ليس شئ
من الثمانية والاثنى عشر والستة عشر موافقا لما نطلبه من
نقصانه عما تعده السبعة بواحد فضربت الستين فى الخمسة
حتى وصلت الاربعة المذكوره فى ضمنه الى العشرين فبلغ ثلثمائة
فاضفت اليه واحدا فكان هو الجواب فعرضت عليه رحمه الله
فانبسط واستحسن سرعة انتقالى فكان بعد ذلك يخصني
بافادة دقايق فوائده ويضيفني من لباب كرايم موائده ثم
ان الضوابط الغريبة المستخرجة باستعانة هذا الباب من
الحساب كثيرة منها ما ذكره رحمه الله فى استخراج الاعداد المضمرة

نقل ضابطة لاستخراج العدد المضمر من العيون

٢٢٧

من كتابه بقوله اذا اخذ فى كفه دراهم او حصات فمره بعده
ثلث ثلث ويخبرك بما بقي واضمر للواحد سبعين وللاثنين خمسة
وثلثين وثم خماس خماس ويخبرك بما يبقى واضمر لكل واحد احد
او عشرين ثم سباع سباع واضمر لكل واحد خمسة عشر فالمجتمع
هو الجواب ان لم يزد على مائة وخمسة وان زاد ففضله
عليه هو الجواب ولم يبق شئ فى مرات العد فالجواب مائة
وخمسة انتهى ومنها ما سنح لنا فى استخراج ما اضمر مما بعد
العشرة الى التسعين وهو ان تقول لمن اضمر شيا من ذلك
عده عشرة عشرة واخبر بما يبقى منه اخيرا سواء كان عشرة
او اقل ثم عده تسعة تسعة واخبر بما يبقى منه كذلك فبعد
تحصيل هذين المخبر بهما نسقط المخبر به الاول عن الثاني
ان امكن والا نضيف الى الاول واحدا والى الثاني عشرة
ثم نسقط المجموع الاول عن المجموع الثاني فنضرب الباقي على
اى تقدير فى العشرة ونجمع الحاصل مع المخبر به الاول فالمجموع
هو الجواب مثلا اذا كان المخبر به الاول ثلثة والثاني خمسة
نسقط عنه ونضرب الباقي وهو الاثنان فى العشرة ونجمع الحاصل
اي العشرين مع الثلثة يصير ثلثة وعشرين وهو الجواب واذا
كان المخبر به الاول سبعة والثانى خمسة نضيف الى الاول واحدا
فيصير ثمانية والى الثاني عشرة فيصير خمسة عشر فنضرب الباقي

ضابطة اخرى من سوانحنا

طريق تحصيل امزجة المعاجين واستخراج قدر شربة منها

بعد اسقاط الثمانيه من الخمسة عشر وهو السبعة فى العشرة
فيصير سبعين ثم نجمع الحاصل مع المخبر فيه الاول فيصير سبعة
وسبعين وهو الجواب وعلى هذا القياس ومنها ما ينتفع
به فى تحصيل امزجة المعاجين واستخراج قدر شربة منها
قال صاحب العيون رحمه الله فيه فان قيل لنا معجون
مركب من ادوية معلومة معلومة الاقدار نريد ان نعلم
مزاجه ومقدار شربة منه فما الضابط فيه اقول الضابط
ان ناخذ اوزان الادوية من المخرج المشترك ونحفظه و
نكتب عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة الاولى ونزيد عليه
ضعف عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة الثانيه ونزيد
على المجتمع ثلثة امثال عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة الثالثة
وعلى المجتمع اربعة امثال عدد الاجزاء الحارة فى الدرجة الرابعة
ثم ناخذ كذلك عدد الاجزاء البارده فان كانت الاجزاء
كلها حارة فقط او باردة فقط نقسم الحاصل على المحفوظ
وان كانت ممتزجة منهما ناخذ فضل احد الحاصلين على الاخر
ونقسمه على المحفوظ فما خرج فهو مزاج المركب وعلى هذا
القياس تستخرج الرطوبة واليبوسة مثاله معجون مركب
من خمسة ادوية اوزانها هذه الاول مثقال الثانى نصف
مثقال الثالث خمسة طساسيج الرابع مثقالان الخامس

دانقان

٢٢٨

دانقان اخذنا بالطساسيج فكانت هكذا الاول اربعة
وعشرون الثانى اثنا عشر الثالث خمسة الرابع ثمانية و
اربعون الخامس ثمانية والمجموع سبعة وتسعون حفظناه
ولنكن الاولان كلها حارة والاولان فى الدرجة الاولى فاخذناهما
ستة وثلثين والثالث فى الدرجة الثانية فزدنا عشرة
على الماخوذ والرابع والخامس فى الدرجة الثالثة فزدنا على
الستة والاربعين مضروبا لثلثة فى الستة والخمسين حصل
مائتان واربعة عشر قسمناه على السبعة والتسعين المحفوظ
خرج اثنان وعشرون جزءا من سبعة وتسعين جزءا والكسر
قريب من الخمس فهذا المركب حار فى اوايل الدرجة الثالثة
ثم لنفرض ان جزئية الاولين رطب فى الاولى والثالث يابس
فى الثانية والرابع فى الثالثة والخامس فى الرابعة فجمعنا عدد
الاولين فكان ستة وثلثين ثم جمعنا ضعف عدد الثالث
مع ثلثة امثال عدد الرابع واربعة امثال عدد الخامس فحصل
مائة وستة وثمانون اخذنا فضله على الستة والثلثين فكان
مائة وخمسين قسمناه على السبعة والتسعين خرج واحد وثلثة
وخمسون جزءا من سبعة وتسعين جزءا فهو يابس فى اواخر
الدرجة الثانية وقس عليه الممتزج من الحارة والباردة وليكن
الاول قدر شربتين والثانى قدر ثلث اشربة والثالث نصف

كلام على صاحب العيون

شربة والرابع قدر اربع اشربه والخامس قدر ثلث اشربة فجميعها
الكل صار اثنى عشر ونصفا قسمنا مقدار الادوية وهو سبعة
وتسعون عليه خرج سبعة طساسيج وتسعة عشر جزءا من ثمانية
وعشرين جزءا من طسوج فقدر شربة من هذا المركب قريب من
ثمانية طساسيج انتهى ولا يخفى ما فيه من المسامحة من وجهين
الاول انه لاحظ فيما فرض فى المفردات من كونها فى الدرجة
الاولى او غيرها كونها فى اواخر تلك الدرجات ولذا اخذ
كلا منها تاما فى مرتبتها فاخذ ما فرض مثقالا عند كونه
حارا فى الاولى اربعة وعشرين طسوجا وما فرض مثقالين
عند كونه حارا فى الثالثة مضروب الثلثه فى الثمانيه
والاربعين وهكذا اذ لو فرضناهما حارين فى اواسط الاولى
والثالثه مثلا لكان الصواب ان ناخذ كلا منها نصف
ما اخذه فعلى ذلك كان ينبغى ان يصرح به رفعا للالتباس
ورعاية لموافقة ما فعله فى تحديد مزاج المركب من تعيين
اوايل درجتها واواخرها الثانى انه بنى قدر شربة من المركب
على ما اعتبر من قدرها فى مفرداتها على وجه يقتضى عدم تجويز
شرب الزايد على مثقال مما يتركب من مفردين يكون قدر
شربة كل منهما حين الانفراد مثقالا نظرا الى ان مجموع نصف
مثقال من هذا ونصف مثقال من ذاك يجرى مجرى مثقال

كلام على صاحب العيون

من كل منهما والصواب انه غير مطرد فى المركبات المرعى فيها كون
بعض مفرداتها مصلحا لبعض اخر كالسكنجبين فان قدر
شربة كل من الخل والعسل لو فرض مثقالا حين الانفراد لم يجز
ان يكون زايدا عليه عند التركيب وكسر سورة كيفية كل منهما
بالاخر فيجوز ان يشرب منه قدر اشتمالا على مثقالين من كل
منهما مثلا اى اربعة مثاقيل ولا اقل من قدر مشتمل على مثقال
من كل منهما اى مثقالين لظهور ان مقارنة كل منهما مع الاخر
لو لم تزد فى قدر شربته لم ينقص منه البتة فتامل ثم ان كثيرا
من فقه الوصايا والمواريث محتاج الى انس خاص وربط سليقى
الى هذا الباب من الحساب حتى ان كثيرا من الناس مع كونهم
معدودين فى عداد الاذكياء يكونون عند الرجوع الى تحقيق
مسئلة مبتنية عليه من المخرطين فى سلك المتبلدين ويستغربون
ما يتحدثون من غيرهم به منها وقد عد جمع من مشاهير المخالفين
ما رووا عن امير المومنين عليه السلم من الجواب الفورى عن
مسئلة فى الفرايض سموها المنبريه فى جملة غرايب اخباره وعجايب
اثاره مع انه على تقدير صحته منه من اهون ما يطلع ارباب
الخبرة من خزاين افاداته اللطيفه وايسر ما يتوقع اصحاب البصيرة
من كنوز علومه الشريفه على ان الحق ان ذلك افتراء منهم عليه
واجتراء على الكذب الصريح فى هذا الاسناد اليه بيان ذلك

بيان احتياج كثير من مسايل الفرايض والوصايا الى هذا الباب

بيان نفى العول والتعصيب المشتهرين عند العامة فى المواريث

ان لهم فی مسایل الفرایض خلافین مشهورین مع الطایفة المحقة
الامامیة رضوان الله علیهم یرجع الیهما اکثر ما یخالفونهم
فی هذا الباب احدهما القول بالتعصیب والاخر القول
بالعول فبالاول تارة یشرکون البعید مع القریب فی
التوریث کالاخت مع البنت وکالعم وابن العم معهما وتارة
یخصصون من بین الاعمام والعمات ومن بین بنی العم
وبناته الذکور بالمیراث دون الاناث باخبار ضعیفة
الاسناد مختلفة الالفاظ فیروون من طریق واحد هو ابن
طاوس عن ابیه عن رسول الله صلی الله علیه وآله تارة انه
قال فما ابقت الفرایض فلاولی عصبة اقرب وتارة انه
قال فلاولی عصبة ذکر وتعارضون بامثال ذلک ما نطق
به القران من سببیة القرب ودنو الرحم لاستحقاق المیراث
بالنص علی اولویة بعض اولی الارحام ببعض وما صرح به
الفرقان من ان لکل من الرجال والنساء نصیب مفروض مما
ترک الوالدان والاقربون وبالثانی قد یسمون ما هو خمس
فی الحقیقة ربعا وقد یسمون ما هو خمس فی الحقیقة ربعا
وقد یجعلون ما هو تسع بلا شبهة ثمنا فیلعبون بالدین
ولا یلتفتون الی طریقة العترة المعصومین علیهم السلم من ان
الترکة اذا ضاقت عن السهام یدخل النقص علی غیر الابوین

والزوجین وکلالة الامام من ذوی الفروض المساوین لهم
فی المرتبة فانه لا یحتاج علی ذلک الی استعمال العول الذی
هو عبارة فی اللغة عن الزیادة والنقصان فیزاد السهام
علی مبلغ المال حتی ینتقص نصیب الجمیع بنسبة واحدة علی قیاس
الوصایا والدیون وعمدة معولهم فی التصرف هذا ما رووه
عن سفیان عن رجل لم یسمه عن امیر المومنین علیه السلم
انه سئل وهو فی المنبر عن بنتین وابوین وزوجة فقال
علیه السلم بغیر رویة صار ثمنها تسعا فتصویر المسئلة علی فرض
صحة الروایة ان السهم المفروض للبنتین الثلثان وللابوین
السدسان وللزوجة الثمن فالمخرج المشترک لهذه الکسور اربعة
وعشرون ومجموع تلک الکسور منه سبعة وعشرون فالثلثة
التی هی الثمن من المخرج یصیر بالنسبة الیه تسعا وبهذه النسبة
ینتقص کل من الثلثین او السدسین ایضا فاجروا مثل ذلک
فی سایر الفرایض وحکوا فی البنتین والابوین والزوج
الذی نصیبه الربع حیث یکون مجموع الکسور من المخرج المشترک
ثلاثین ان نصیب الزوج منه ستة فیصیر ربعه خمسا وهکذا
مع ان فقهائهم حکوا ابطال العول عن محمد بن علی الباقر ع
ومحمد بن الحنفیه وغیرهما من الصحابة والتابعین ولم یتفطنوا
بان مثلهم کان اعرف بطریقة النبی والوصی من رجل لا یعرفونه

تصویر المسئلة المشهورة بالمنبریة

التوثيق
باسمه فضلا عما اعتبروا فى رجال رواتهم من التعديل و
نعوذ بالله من الغوايه وعليه التكلان ومنه الهدايه ومنها
ان كل مجذور يعد مجذورا اخر يجب ان يعد ايضا جذر
الاول جذر الثاني كالاربعة الستة عشر فان عد الاول
للثاني مستلزم لعد الاثنين للاربعة وكالربع والاثنين
والربع فان عد ذلك لهذا مستلزم لعد النصف للواحد
والنصف وقد برهن اقليدس فى الشكل الرابع عشر من المقالة
الثامنة من كتابه على هذه المقدمه واستدل الميبدي بهما وتمما
فى شرح بعض ابيات الديوان على استحالة الجذر للاصم
بحسب الواقع وبما بنى عليهما كون ما حكى عن امير المؤمنين
عليه السلم من انه كان يقول سبحان الذي لا يعلم جذر الاصم
الا هو افتراء عليه فانه يلزم من صحته توصيفه عليه السلم
الحق تعالى بالباطل ولا شك انه غير لايق به وصورة الا
ستدلال على الاستحالة المذكورة بها وبتلك المقدمة ما
فصله الشيخ البهائى رحمه الله فى الكشكول بقوله والحق ان
العدد الاصم ليس له جذر اصلا لا ان له جذرا ولكن لا يمكننا
العلم به كما هو مشهور والبرهان عليه موقوف على مقدمة هي
انه لا يجوز ان يكون مربع كسر مجرد ولا مربع صحيح مع كسر عددا
صحيحا اما الاول فلان مربع الكسر اقل من الكسر والكسر اقل

ذكر البرهان المنقول عن القوم لاستحالة الجذر للاصم

من الواحد واما الثاني فلانه لو كان مربع الاثنين والنصف
مثلا عددا صحيحا لكان مربعا ضلعه اثنان ونصف او واحد
ايضا مربع ضلعه واحد والواحد المربع يعد مربع اثنين
ونصف على تقدير كونه صحيحا فيجب ان يعد الواحد الضلع
الكسر اي الكل الجزء هف اذا ثبت ذلك فنقول جميع الاعداد
الصحاح الواقعة بين كل مربعين من مربعات الاعداد الطبيعية
اصمات مثلا الاثنان والثلثة الواقعتان بين الواحد
والاربعة اعني مربعي الواحد والاثنين اصمان وكذا الاعداد
الواقعة بين الاربعة والتسعة والواقعة بين التسعة والستة
عشر وغيرها لان واحدا منها ان كان مربعا فجذره اما
ان يكون صحيحا فقط او كسرا فقط او صحيحا مع كسر والثلثة
باطلة فجذره غير موجود اما ان يكون الاول فلان الصحيح الواقع
بين المربعين اكثر من المربع الاول واقل من المربع الثاني فجذره
يجب ان يكون اكثر من جذر المربع الاول واقل من جذر المربع
الثاني اذ كلما كان المجذور اكثر من المجذور فالجذر اعظم
من الجذر وهو ظاهر فلو كان جذره صحيحا لكان واقعا
بين جذري المربعين اعني العددين المتواليين فيكون بين
العددين الطبيعيين عدد صحيح هف واما الثاني والثالث
فلانا بينا ان مربع الكسر ومربع الصحيح والكسر لا يكونان صحيحين

لكن هذه الاعداد صحاح فلا يكون مربعات لهما والتقدير انهما
مربعات لهما هف فقد ثبت ما قلناه من ان الاصم عديم الجذر
راسا لا ان له جذرا لا يمكن استعلامه كما هو على بعض
الالسنة مشهور وفي بعض الكتب مذكور انتهى وقد نقل
عن بعض مهرة الفن من المتاخرين برهان اخر على هذا المطلب
حاصله انه لو كان للعشرة مثلا جذر لكان نسبة الواحد
اليه كنسبته الى العشرة لما تقرر من ان الضرب يحصل عدد
نسبة الواحد الى احد المضروبين كنسبة المضروب الاخر
اليه فكانت ثلثه متوالية في نسبة والواحد يعد العشرة
فيعد جذر العشرة بالشكل السابع من الثامنة مع ان الواحد
لا يعد الجذر لاشتماله على الكسر وهو ظاهر وقد راى بعض
الفضلاء المعاصرين امكان الاستدلال عليه بالسادس من
الثامنة ايضا بتبديل قوله والواحد يعد العشرة الخ بالقول
بان الواحد لا يعد جذر العشرة فلا يعد العشرة هف ولا يخفى
انه لو تمت هذه البراهين على هذا المطلب بناء على الاشكال
المذكورة لكان الاخير احسن لرجوع الشكلين المبني عليهما البرهانان
الاولان الى الشكل السادس المبني عليه البرهان الاخير
فلا يتمان بدونه دون العكس ولكنه اعترض بما حاصله ان الشكل
السادس مختص بحكم الاعداد الصحاح فانه اخذ في بعض مقدماته

ذكر انه يوجد على الاصم المذكورة

عليه م

ان الواحد يعد غيره من الاعداد وظاهر ان شيئا من الكسور
لا يعده الواحد فلا يصح الاستدلال من عدم عد الواحد جذرا
مشتملا على كسر فرضا ان لا يعد مجذوره الصحيح واذا كان
الشكل السادس لا يدل على المطلوب من جهة اختصاصه
بالصحاح فكذا حال ما يبتني عليه من الشكلين الاخرين فلا
يتم شيء من تلك البراهين فتامل هذا ما وجدنا مما ينبغي
نقله هنا من اثار السابقين واللاحقين فيما يتعلق بهذا
المطلوب ونحن بعون الله وفقنا لتحرير برهان واضح على هذا
المرام غير مبني على شيء من امثال تلك الاشكال بل على مقدمات
بينة لكل من له ادنى خبرة بالحسابيات فنقول لو كان لشيء
من الاعداد الواقعة في النظم الطبيعي بين مجذورين صحيحين
جذر تحقيقي لكان جذره مؤلفا من صحيح وكسر لكن تالف
جذر عدد صحيح من صحيح وكسر باطل فالمطلوب حاصل اما الملازمة
فثابتة بالتامل في عدم وقوع صحيح بين صحيحين واقعين في
نظم الاعداد حتى يمكن ان يكون جذرا تحقيقيا لمثل الاعداد
المذكورة وفي ان مضروب الكسر المجرد في نفسه اقل من نفسه لا محالة
فلا يمكن ان يكون صحيحا واما بطلان اللازم فلان حاصل ضرب
الصحيح مع الكسر في نفسه مؤلف لا محالة من جميع ما يحصل من ضرب
الصحيح في الصحيح والصحيح في الكسر والكسر في الصحيح والكسر في الكسر

برهان اخر من نفسنا على اسقاطه

وحاصل الثاني والثالث من تلك الاربعة مساو لحاصل
ضرب الكسر المفروض في صحيح مساو لضعف ذلك الصحيح وهو
ظاهر فيرجع الى كونه مؤلفا من ثلثة هي مربع الصحيح وسطح
الكسر في مثل ضعف ذلك الصحيح ومربع الكسر ولما كان الاول
صحيحا بلا شبهة يكفي في بطلان اللازم بيان انه لا يمكن
ان يكون هذا المسطح بعد انضمام مربع الكسر اليه مطابقا
لصحيح حتى يكون المجتمع من تلك الثلثة مطابقا للجذر
المفروض فنقول المسطح المذكور لما حصل من ضرب كسر
في صحيح حقيقته تكثير الكسر بعدد الصحيح لا يخلو هذا
من ان يكون مساويا لبعض مخارجه كالخمسة والعشرة بالنسبة
الى الخمس والخمسين او الثلاثة الاخماس مثلا او لا فعلى الاول
يكون صحيحا بلا شبهة فلا يمكن ان يطابق بعد انضمام مربع
الكسر اليه صحيحا لانه يكون اقل من الكسر البتة فضلا عن
الصحيح وعلى الثاني سواء كان الصحيح ناقصا عن جميع مخارجه
كالواحد بالنسبة الى الكسور المذكورة او كان فيما بين المخرجين
كالسبعة بالنسبة اليهما يكون قدر نقصان الحاصل عن ان
يبلغ الى صحيح بقدر مضروب الكسر فيما به التفاوت بينه وبين
المخرج الذي بعده فلو كان هذا القدر معادلا لقدر مربع
الكسر لصار الحاصل بعد انضمام مربع الكسر اليه صحيحا والا فلا

ولكن لا يمكن تلك المعادلة فان ما به التفاوت صحيح البتة و
مضروب الكسر فيه اكثر من مضروبه في نفسه بلا شبهة فثبت ان
المسطح المذكور بجميع احتمالاته لا يمكن ان يطابق بانضمام
الكسر اليه صحيحا وهو المطلوب فان قلت تمام هذا البرهان
مبني على ثبوت مخرج عددي لكل كسر عددي ولا يتصور ذلك
الا بان يكون بينهما نسبة عددية وهو ممنوع ههنا لم لا يجوز
ان يكون لكسر جذر الاصم الى الواحد نسبة مقدارية صمية
لا عددية قلنا هذا المنع مع كونه مكابرة مستلزم للاعتراف
بالمدعى ايضا فان النزاع ههنا ليس الا في ان الاصم من الاعداد
الحقيقية هل له جذر عددي يمكن ان يعبر عن نسبته اليه بجزء
او اجزاء معينة من الاجزاء المعينة المفروضة لمجذوره كما ذهب
اليه بعض الاوهام ام ليس له جذر كذلك كما هو مدعى القوم
في هذا المقام واما امكان تحقق ضلع مقداري لمربع مقدار
فرض كونه معروضا لعدد معين من الاصمات وتحقق نسبة
صمية بينهما غير ممكن التعبير عنها بمثل ما ذكرنا كما هو المشهور
بين الجمهور فلا يتعلق به نزاع فيما نحن فيه اصلا فافهم ومنها
ان كل مربع منقسم بقسمين متفاضلين بواحد اذا جمع مع مربع
القسم الاصغر يصير مساويا لمربع القسم الاكبر كالتسعة المنقسمة
الى الاربعة والخمسة فان مجموع التسعة مع مربع الاربعة يكون

خاصية مربع ينقسم الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعا ويكونان متفاضلين بواحد

خمسة وعشرين وهو مربع الخمسة وكالستة عشر المنقسم الى
سبعة ونصف وثمانية ونصف فان مجموع الستة عشر مع
مربع سبعة ونصف اي ستة وخمسين وربع يكون اثنين
وسبعين وربعا وهو مربع ثمانية ونصف وهذه الخاصية
ترشد الى قاعدة لاستخراج مربعين يكون مجموعهما مربعا
وما يقرب منه كمربعين متفاضلين بمربع ومنها ان نسبة كل
جذر الى جذر اخر كنسبة مجذوره مثناة اي مكررة بعنوان الاضافة
فان نسبة الاثنين مثلا الى الستة هي الثلث ونسبة الاربعة
الى الستة والثلثين هي ثلث الثلث وان نسبة الواحد والربع
الى الخمسة هي الربع ونسبة الواحد وتسعة انصاف الثمن الى
الخمسة والعشرين ربع الربع ولك ان تستنبط من هذه الخاصية
ضوابط لطيفة منها ان كل مجذور تحقيقي صحيحا او كسرا
او مؤلفا منهما اذا ضرب في عدد من الاعداد كذلك ثم ضرب
الحاصل في هذا العدد يكون الحاصل الاخير مجذورا من المجذورات
التحقيقية كالاربعة اذا ضرب في الخمسة ثم العشرون فيها يحصل
مائة وهو مجذور العشرة وكالاثنين والربع اذا ضرب في النصف
ثم الواحد والثمن فيه يحصل تسعة انصاف ثمن وهو مجذور
الثلثة الارباع وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور تحقيقي
اذا قسم على اي عدد او نسب اليه ثم الخارج قسم عليه او نسب اليه

استنباط ضوابط عجيبة من خاصية مشهورة
للمجذورات

يكون الخارج الاخير مجذورا تحقيقيا كالواحد والثمانين اذا
قسم على الخمسة ثم قسم الستة عشر والخمس عليها يخرج ثلثة وستة
اجزاء من خمسة وعشرين جزءا من واحد وهو مجذور واحد
واربعة اخماس وكالخمسة والعشرين اذا قسم على العشرة ثم
نسب الاثنان والنصف اليها يخرج ربع وهو مجذور النصف
وكالاثني عشر والربع اذا قسم على الاثنين ثم قسم الستة والثمن
عليه يخرج ثلثة ونصف ثمن وهو مجذور الواحد والثلثة الارباع
وعلى هذا القياس ومنها ان كل مجذور تحقيقي يكون كل من
كسوره المفردة او المكررة المضافة الى مثلها مجذورا ايضا كذلك
كثلث الثلث وثلثي الثلثين وربع الربع وربعي الربعين
وثلثة ارباع الثلثة الارباع فان التسعة مثلا من المجذورات
الصحيحة يكون ثلث ثلثها واحدا وثلثا ثلثيها اربعة ويكون
ربع ربعها تسعة انصاف ثمن لواحد وربعا وربعيها المطابق
لنصف نصفها الموافق لربعها اثنين وربعا وثلثة ارباع
ثلثة ارباعها اربعة وتسعة انصاف ثمن لواحد وكل من هذه
مجذورات تحقيقية وان الربع من المجذورات الكسرية يكون
ثلث ثلثه جزء من ستة وثلثين جزءا من واحد وثلثا ثلثيه ستة
عشر جزءا منه ويكون ربع ربعه جزءا من ستة عشر جزءا من واحد
وربعي ربعيه اجزاء منه وثلثة ارباع ثلثة ارباعه تسعة اجزاء منه

هو م

اربعة م

وكل منها مجذورات تحقيقيه وقس على ما ذكرنا سایر الاعداد
وسایر الكسور ووجه استنباط تلك الضوابط عن الخاصة
المذكوره ظاهر على المتامل فتامل ومنها ان حاصل ضرب كل
مجذور تحقيقي في مجذور اخر كذلك صحيحا او كسرا او مركبا
منهما وكذا خارج قسمة كل مجذور على مجذور كذلك
او نسبته اليه يكون من المجذورات التحقيقيه فان حاصل
ضرب الاربعة في التسعة ستة وثلثون وفي الربع واحد
وفي الاثنين والربع تسعة وحاصل ضرب التسع في الربع جزء
من ستة وثلثين جزء من واحد وفي ستة وربع خمسة وعشرون
جزءا منه وحاصل ضرب الواحد والسبعة الاتساع في الاثني
عشر والربع اثنان وعشرون وثمانية وعشرون جزءا من
ستة وثلثين جزءا من واحد وان خارج قسمة المائة على
الخمسة والعشرين اربعة وعلى الربع اربعمائة وعلى الاثنين و
الربع اربعة واربعون واربعة اتساع والخارج من نسبة الربع
الى الاربعة ربع ربع وبعبارة اخرى نصف ثمن والى الثلث
ثلثة ارباع والى الاثنين والربع تسعة انصاف ثمن وعلى هذا
القياس فجميع هذه الاعداد الحاصلة او الخارجه مجذورات
تحقيقيه بعضها ظاهر وبعضها يظهر بادنى تامل فتامل ومنها
ان كل مجذور صحيح اذا اضيف اليه جذره مع ربع الواحد كان

حاشية يظهر منها ضابط لتقسيم العدد بقسمين يكون احدهما جذر الاخر

المجموع مجذورا يكون جذره زايدا على جذر المجذور الاول بنصف
الواحد فان الاربعة اذا اضيف اليه اثنان وربع يحصل
ستة وربع وجذره اثنان ونصف وان التسعة اذا اضيف
اليه ثلثة وربع يحصل اثنا عشر وربع وجذره ثلثة ونصف
وهكذا ويظهر من ذلك انه اذا اريد تقسيم عدد معين بقسمين
صحيحين يكون احدهما جذرا للاخر فطريقه ان يزاد على
العدد ربع الواحد واسقط من جذر المجموع نصف الواحد
فالباقي احد القسمين وباسقاطه عن العدد يحصل القسم الاخر
هذا اخر ما اردنا ايراده من الخواص والضوابط والفوايد
المتعلقة بالنوع الثاني من الارثماطيقي فحان الشروع في
النوع الثالث وبالله التوفيق النوع الثالث وهو ما يكون
عارضا لبعض احاده فقليل بالنسبة الى النوعين السابقين
وخال عن المهمات المطلوبة لارباب التحصيل فلذلك جعلنا
المباحث الشريفة المتعلقة في بعض العلوم باعيان بعض
الاعداد من حيث عروضها المعدودات خاصة او ما شابهها
ضميمة لهذا النوع فرتبنا على فصلين الفصل الاول فيما
يتعلق بخصوص بعض الاعداد من حيث هو من الجهات الخاصة
فمنها ان الواحد لا تاثير له في الضرب ولا في القسمة بمعنى
ان كل عدد ضرب في الواحد سواء كان واحدا او غيره وكذلك

يعني عدم تاثير الواحد في الضرب القسمة

كل عدد قسم عليه لا يوثر الواحد حال ذلك الضرب والقسمة
في كمية المضروب ولا المقسوم فيكون حاصل الضرب وخارج
القسمة موافقا دائما لذلك المضروب والمقسوم فان قلت
حاصل ضرب الواحد في اي عدد موافق لحاصل ضرب ذلك
العدد فيه فما الوجه في قولهم الواحد لا تاثير له في الضرب على
معنى ضرب العدد في الواحد دون العكس مع انه اظهر قلنا
الوجه رعاية تطابق السياق مع نظيره لا تاثير له في القسمة اذ قسمة
الواحد على غيره من الاعداد موثرة في كمية المقسوم عليه فان
خارج قسمة الواحد على العشرة مثلا هو العشر فتدبر ومنها ان
للخمسة والسبعة من بين اقل مخارج الكسور التسعة مختصتان
بحكم هو ان في العشرات لا يوجد مخرج لكسر احديهما حاصلا من ضرب
عدد من الاحاد في عدد اخر منها غيرهما كالعشرة والخمسة عشر
والعشرين والخمسة والعشرين والثلثين للخمس فان شيئا
منها لا يحصل من ضرب عددين من الاحاد الا ان يكون احدهما
او كلاهما الخمسة وكالاربعة عشر والاحد والعشرين والثمانية
والعشرين والخمسة والثلثين للسبع فان شيئا منها لا يحصل
من ضرب عدد من الاحاد في غير السبعة وليس ما سواهما من
الاعداد المذكورة كالاثنين والثلثة والاربعة والستة كذلك
فان الاثني عشر من مخارج النصف والسدس مع حصوله من ضرب

حل م

خاصية للخمسة والسبعة

الثلثة في الاربعة ومن مخارج الثلث والربع مع حصوله
من ضرب الاثنين في الستة وللخمسة خاصية اخرى هي وجوب
ظهورها في حاصل ضرب نفسها او ضرب ما اشتمل عليها
من المركبات في كل عدد فرد فان حاصل ضرب الخمسة في
الثلثة خمسة عشر وفي الخمسة خمسة وعشرون وحاصل ضرب
الخمسة عشر في الثلثة خمسة واربعون وفي الخمسة خمسة و
سبعون وهكذا في ساير الاحاد والعشرات وغيرها وقد
اشتهر للسبعة خاصية اخرى ذكرها كثير من المفسرين في
تفسير قوله تعالى في سورة التوبة ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم قال البيضاوي وقد شاع استعمال
السبعة والسبعين والسبعمائة ونحوها في التكثير لاشتمال
السبعة على جملة اقسام العدد باسرها انتهى وقال النسفي
ووجه تخصيص السبعين من بين سائر الاعداد ان العدد
قليل وكثير فالقليل ما دون الثلثة والكثير الثلثة فما فوقها
وادنى الكثير الثلثة وليست لاقصاه غاية والعدد ايضا نوعان
شفع ووتر واول الاشفاع اثنان واول الاوتار ثلثة والواحد
ليس بعدد والسبعة اول الجمع الكثير من النوعين لان فيها
اوتارا ثلثة واشفاعا ثلثة والعشرة كمال الحساب لان ما جاوز
العشرة فهو اضافة الاحاد الى العشرة كقولك اثنا عشر وثلثة

ذكر ما ذكره القوم في وجه تخصيص السبعة
والسبعين للتكثير

جمع الكثرة والنوع والكثرة منه وكمال الحساب والكثرة منه فصار السبعون

عشر الى عشرين والعشرون تكرير العشرة مرتين والثلثون
تكريرها ثلث مرات وكذلك الى مائة فالسبعون ادنى الكثير
من العدد من كل وجه ولا غاية لاقصاه فجاز ان يكون تخصيص
السبعين لهذا المعنى انتهى وقد اجتهد الشيخ البهائى رحمه الله
في شرح الحديث التاسع من الاربعين بتقريب ما فيه من قول
رسول الله صلى الله عليه وآله في فضل شهر رمضان ومن ادى
فيه فرضا كان له ثواب من ادى فيه فرضا كان له ثواب
من ادى سبعين فريضة فيما سواه من الشهور في تحرير
هذا المطلوب بقوله وقد يقال في وجه تخصيص السبعين
بذلك من بين ساير الاعداد انها تكرير ما هو اكمل الاحاد
اعني السبعة بعدة عدد كامل هو العشرة لاشتماله على جميع
مخارج الكسور التسعة لان جميع ما فوقه يحصل باضافة الاحاد
اليه او بتكريره او بهما معا ووجه اكملية السبعة اشتمالها
على جملة اقسام العدد لانها اما زوج واما فرد اما اول او غير
اول واما منطق واصم واما مجذور او غير مجذور واما تام
او زايد او ناقص واما زوج الزوج او زوج الفرد وقد اشتملت
السبعة على جميع هذه الانواع الا الزايد والفرد الغير الاول
انتهى ولا يخفى ما فيه فان اشتمالها على جملة اقسام العدد
على تقدير انحصارها فيما فصله وعدم المبالاة بخروج غيرها

كلام الشيخ البهائى

كالمفرد والمركب مع تخصيصها بغير الزايد والفرد الغير الاول ومع
وجوب التخصيص بغير الاصم ايضا فان المراد به اصم الكسر
بقرينه ذكر غير مجذور على حدة الا ان يعد الواحد من
الاعداد فيكون من اصمها مشترك بينها وبين الثمانية
وما فوقها الا ان يقال المراد اقل عدد على هذه الصفة وايضا
يشتمل الستة مع كونها اقل منها على تلك الاقسام الا
ان يوخذ الاشتمال عليها على نحو اشتمال الكل على الاجزاء
لا على نحو ما ذكر وقيل هذا من نحو اشتمال العشرة على
جميع مخارج الكسور التسعة فتامل ولا يذهب عليك انه
يمكن بان يحمل مراده ايضا وهي جملة منه اقسام العدد
باسرها الاقسام الاولية للعدد فلا يشمل الغير الاول لانه
من قسمي الفرد ولا الزايد فانه من قسمي الغير التام فيسلم من
ارتكاب بعض التخصيصات واما ما ذكره النيفي فهو اسلم
هذا ما ذكروه في هذا المقام ولا يخفى انه يمكن ان يتمسك
في تامية السبعة وكمالها بما بنى عليه كثير من الادباء والنحاة
والمفسرين منهم الحريري وابن خالويه والثعلبي ثبوت واو
الثمانية وهو ان العرب اذا عدوا قالوا ستة سبعة وثمانية
بالواو ايذانا بان السبعة عدد تام وما بعده عدد مستانف
واستدلوا على هذا المطلوب بخمس ايات من القران الاولى

وجه اخر لكمال السبعة المشتمل عليها السبعون

ذكر دلايل واو الثمانية من القران

وهي اقوى ما يدل عليه ما في سورة الكهف سيقولون ثلثة
رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم رجما
بالغيب ويقولون سبعة وثامنهم كلبهم قل ربي اعلم
بعدتهم ما يعلمهم الا قليل ومن انكر ثبوت الواو بالمعنى
المذكور حملها هنا اما على العطف كما هو مختار ابن هشام
في مغني اللبيب بناء على ان التقدير فيها هم سبعة وثامنهم
كلبهم فقيل العطف من كلام الله والمعنى نعم هم سبعة
وثامنهم كلبهم فيكون تصديقا لهذه المقالة كما ان رجما
بالغيب تكذيب لهما وايد ذلك بقول ابن عباس حين وقعت الواو انقطعت العدة بمعنى لم يبق بعدها عدة عاد يلتفت — للسابقة م
اليها وايضا بقوله بعد قطعه بها وبالواو وان الحق هو
الاخير انا من اولئك القليل واما على تاكيد لصوق الصفة
بالموصوف والدلالة على ان اتصافه بها امر ثابت مستقر كما
هو مختار الطبرسي في جوامع الجامع واما على الحال فيقدر
المبتدا اسم الاشارة اي هولاء سبعة ليكون في الكلام ما يعمل
في الحال ورد ذلك بامتناع حذف عامل الحال اذا كان معنويا
الثانية ما في سورة التوبة التائبون العابدون الحامدون
السائحون الراكعون الساجدون الامرون بالمعروف و
الناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله قالوا ان الواو في

والناهون واو الثمانية لانه الوصف الثامن والمنكرون لها
حملوها على العطف استظهارا لتقابل الامر والنهي دون سائر
الصفات ولا يخفى ما فيه والثالثة ما في سورة التحريم عسى
ربه ان طلقكن ان يبدله ازواجا خيرا منكن مسلمات مومنات
قانتات تائبات عابدات سائحات ثيبات وابكارا
بناء على ان الوصف الاخير ثامن الاوصاف ورد بانه تاسعها
اذ اولها خيرا منكن لا مسلمات قال ابن هشام فان اجيب
بان مسلمات وما بعده تفصيل لخيرا فلا يعد من الاوصاف قلنا
وكذلك ثيبات وابكارا تفصيل للاوصاف السابقة فهما
ايضا غير معدودين منها والرابعة ما في سورة الزمر وسيق
الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها
بالواو بعد ما مر قبل هذه الاية من قوله تعالى وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها بدون الواو
بناء على ان ابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة قال ابن هشام — الجنة م
اقول لو كان لواو الثمانية حقيقة لم تكن الاية منها اذ ليس فيها ذكر
عدد وانما فيها ذكر الابواب وهي جمع لا يدل على عدد خاص ثم الواو
ليست داخلة عليه بل على جملة عليه بل على جملة هو فيها وقد مر ان
الواو في وقد فتحت مقحمة عند قوم وعاطفة عند اخرين وقيل
هي واو الحال انتهى الخامسة ما في سورة الحاقة واما عاد

فاهلكوا بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية
ايام حسوما ذكره الثعلبي وطعن عليه ابن هشام بان هذا سهو
بين فان ذكر هذه الواو واجب واسقاط واو الثمانية جائز
بلا خلاف ومثل هذا الطعن متوجه على الثالثة ايضا بناء على
ظهور عدم جواز اجتماع الثيبوبة والبكارة بخلاف ساير
الصفات ثم اعلم ان كثيرا من المفسرين منهم صاحب الكشاف
تصدوا في تفسير الاية الاخيرة لذكر اسماء الايام المذكورة المعروفة
عند العرب بايام العجوز او العجز على الترتيب فاوردوا سبعة
اولها الصن بكسر صاد سعفص او فتحها وتشديد النون
وثانيها الصنبر بكسر الصاد المذكورة وتشديد النون وسكون
باء ابجد وراء قرشت وثالثها وبر بسكون الباء والراء المذكورتين
ورابعها الامر على صيغة الفاعل وخامسها المؤتمر على صيغة
الفاعل من الافتعال وسادسها المعلل بعين سعفص على
صيغة الفاعل من التفعيل وسابعها مطفي الجمر بطاء حطي
على وزن الفاعل من الافعال والجيم وسكون الميم وقد نظمت
الجميع في بيت تسهيلا لحفظها على الترتيب . صن وصنبر
ووبر وامر . ومطفي الجمر بعد المؤتمر والمعلل . وقيل في السابع
بدل مطفي الجمر مكفي الظعن على وزن الفاعل من التفعيل وظاء
ضظغ وعين سعفص ذكره صاحب الكشاف وزاد صاحب

ذكر ايام العجوز ووجه كونها ثمانية في القران

القاموس ايضا في السابع بين هذين الاسمين ووجه التسمية
بالاسماء المذكورة بعد معرفة المادة والصيغة يظهر بادنى تامل
وبالجملة الاسامي سبعة والايام ثمانية بنص القران ولم ار احدا
من المفسرين ولا من اهل اللغة حام حول التفطن بهذا
الاختلاف فضلا عن التصدي لتوجيهه ويمكن ان يكون
الوجه في ذلك الاختلاف ان تلك الاسامي هي المعروفة بينهم
من زمان الجاهلية فكانهم كانوا زعموا انها سبعة ولا يبعد
ان يكون ما في القران ردا عليهم ويؤيد هذا ما في الصحاح
من ان بعض العرب يقول انها خمسة ايام او يكون الوجه
ان ما سوى السبعة المذكورة منها لكونه نهارا مجردا عن الليلة فهو
لنقصانه يستحق ان يضاف الى اليوم الاول او الاخر منها ولا
يسمى باسم عليحده فتامل ومنها ان لكل من الاربعة والتسعة
وغيرهما من المجذورات نسبة خاصة الى جذره ولا يشترك
فيها مجذور اخر فهي من خواصه فان الاربعة ضعف جذره
والتسعة ثلثة امثال جذره وهو الستة عشر اربعة امثال جذره
وفي حكم هذه الخواص ما يتبعها ككون ما يبقى بعد اسقاط
جذر الاربعة عنها ثلث ما يحصل بعد زيادته عليها وكون
ما يبقى نصف ما يحصل في التسعة فلا تغفل عما ذكره بعض
الفضلاء من الحاسبين في طريق استخراج عددين اذا نقصنا

كلام مع بعض الفضلاء من الحاسبين

مجموعهما من كل واحد من مربعيهما بقي مجذور بقوله نطلب
مربعا اذا القي منه جذره يبقى نصف ما يحصل من زيادة
جذره عليه ونزيد على كل من الحاصل ربع درهم واخذنا
جذرهما ليحصل المطلوب كالتسعة فانك اذا زدت عليه
جذره حصل اثنا عشر واذا نقصت منه جذره بقي ستة
فاذا زدنا على كل منهما ربعا يحصل اثنا عشر وربع وستة
وربع وجذراهما ثلثة ونصف واثنان ونصف ومجموعهما
ستة واذا نقصناها من اثني عشر وربع يبقى ستة وربع واذا
نقصناها من ستة وربع يبقى ربع وهما مربعان انتهى فان
المربع الموصوف بقوله اذا القي منه جذره الخ منحصر في التسعة
فلا يكون التسعة من جملة الامثلة كما صوره فافهم ومنها ان
بعض اهل الحساب ذكر قاعدة لتقسيم عدد غير مجذور مركب من
مجذورين بمجذورين غيرهما فقال نضربه في الخمسة والعشرين
ونقسم الحاصل بمجذورين ثم نقسم كلا منهما على الخمسة و
العشرين فيخرج المطلوب كالعشرة المركبة من الواحد والتسعة
ضربناها في الخمسة والعشرين حصل مائتان وخمسون
قسمناه بمجذورين هما الواحد والثمانون والمائة والتسعة
والستون وقسمنا كلا منهما على الخمسة والعشرين خرج من
احدهما ثلثة وستة اجزاء من خمسة وعشرين ومن الاخر ستة

ذكر قاعدة ذكر بعضهم لتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين بمجذورين اخرين

ونسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين وهما مجذوران اخران
واعترض صاحب العيون رحمه الله على هذه القاعدة بقوله
اقول تقسيم الحاصل بمربعين يحتاج الى هذه القاعدة فيدور
انتهى ولا يخفى ان الدور المذكور انما يلزم اذا لم يتيسر القسمة
المذكورة الا بهذه القاعدة وظاهر انها يتيسر بدونها
اما بالاستقراء او بقاعدة اخرى على ان هذه القاعدة
مخصوصة بتقسيم عدد غير مجذور مركب من مجذورين معلومين
الى مجذورين اخرين غير معلومين وليس الحاصل المذكور
من افراد هذا النوع من العدد وهو ظاهر الا ان يتكلف و
يقال انه ايضا مشتمل على مجذورين معلومين لاهل الخبرة
بادنى التفاوت فان حاصل ضرب العدد المركب من مجذورين
في خمسة وعشرين مركب من حاصل ضرب كل منهما فيه وان
حاصل ضرب كل مجذور في مجذور يجب ان يكون مجذورا
على ما مر في اواخر النوع الثاني ولكن قسمة الحاصل بهذين
المجذورين لا تفيد في المقصود لظهور انه لا يخرج من قسمتهما
على خمسة وعشرين كما هو المطلوب الا نفس المجذورين المركب
منهما العدد المفروض لا مجذوران اخران كما هو المطلوب
بل المفيد في المقصود قسمته الى مجذورين اخرين فتبين
ان ذلك الحاصل ايضا عدد غير مجذور مركب من مجذورين

كلام صاحب العيون

٢٤٧

كلام على نقض القاعدة المذكورة

معلومين اريد تقسيمه الى مجذورين اخرين فيكون من افراد
العدد المفروض فتوقفه على القاعدة المذكورة مستلزم
للدور فتدبر وقد ظهر بهذا التقرير ان ما ذكر في هذه
القاعده من تقسيم الحاصل بمجذورين لا يصح على اطلاقه
بل يجب ان يقيد بكونهما غير مجذورين المعلومين لاهل
الخبرة بالطريق المذكور لئلا ينتهى العمل الى نقض المجذورين
المركب منهما العدد المفروض فان قلت وجوب انقسام
الحاصل المذكور بهذين المجذورين ظاهر جدا قريب فهل
يجب انقسامه بمجذورين اخرين ايضا في جميع المواد قلنا
نعم بل ربما ينقسم بغيرهما ايضا من ثالثين فان الثلثة عشر
المركب من الاربعة والتسعة اذا ضرب في الخمسة والعشرين
فكان الحاصل وهو ثلثمائة وخمسة وعشرون ينقسم تارة
بمائة ومائتين وخمسة وعشرين ويخرج تقسيمها على خمسة
وعشرين المجذوران المركب منهما العدد المفروض اي الاربعة
والتسعة وتارة بستة وثلثين ومائتين وتسعة وثمانين و
يخرج من تقسيم الاول عليه واحد واحد عشر جزءا من خمسة
وعشرين ومن تقسيم الثاني عليه احد عشر واربعة عشر جزءا
من خمسة وعشرين كذلك ينقسم ايضا بواحد وثلثمائة واربعة
وعشرين ويخرج من تقسيم اولهما عليه جزء واحد من خمسة وعشرين

بيان عدم اختصاص خمسة وعشرين بما خصوه به في القاعدة المذكورة

ومن تقسيم ثانيهما عليه اثنا عشر واربعة وعشرون جزءا منه
فان قلت فهل يختص خمسة وعشرون بهذا الحكم على ما يلوح
من القاعدة المذكورة قلنا لا يختص به بل المناط ههنا كون
المضروب فيه المقسوم عليه مجذورا مركبا من مجذورا
مركبا من مجذورين ووجهه غير مخفى على اهل الخبرة ولكن
لما كان الخمسة والعشرون من بين تلك المجذورات متصفا
بكونه اقل ما يشتمل على مجذورين صحيحين كان له امتيازا
من جهة تسهيل العمل وتقليل المؤنة فلذلك خص به والا
فالاربعة مثلا من جملة المجذورات المركبة من مجذورين
غير صحيحين احدهما واحد واحد عشر جزءا من خمسة وعشرين
مجذوره واحد وخمس والاخر اثنان واربعة عشر جزءا منه
مجذوره واحد وثلثة اخماس سواء معه في هذا الحكم فانه اذا
ضرب العشرة المذكوره فيها وقسم الحاصل اي الاربعون
بمجذورين غير الاربعة والستة والثلثين المعلومين لاهل
الخبرة بادنى التفات احدهما اثنا عشر واربعة وعشرون
جزءا من خمسة وعشرين مجذوره ثلثة وثلثة اخماس والاخر سبعة
وعشرون وجزء واحد من خمسة وعشرين مجذوره خمسة
وخمس يخرج من تقسيم الاول على الاربعة ثلثة وستة اجزاء
من خمسة وعشرين ومن تقسيم الاخر عليه ستة وتسعة عشر

جزءا منه وهو المطلوب وقس عليه ما يماثلها في مثل هذا التركيب
كالتسعة المركبة من مجذورين احدهما ثلثة وستة اجزاء من
خمسة وعشرين والاخر خمسة وتسعة عشر جزءا منه وكذلك
المائة من جملة المجذورات المركبة من مجذورين صحيحين
احدهما ستة وثلثون والاخر اربعة وستون مساوله
في الحكم المذكور فانه اذا ضرب العشرة المذكوره فيه وقسم
الالف الحاصل منه لمجذورين غير المائة والتسعة احدهما
ثلثمائة واربعة وعشرون مجذور الثمانية عشر والاخر ستمائة
وسبعون مجذور الستة والعشرين يخرج من قسمة الاول على
المائة ثلثة واربعة وعشرون جزءا من مائة ومن قسمة الثاني
عليه ستة وستة وسبعون جزءا منه وهما مجذوران مساويان
للمجذورين الخارجين في المثال المفروض وقس عليه ما
يوافقها في كونه مركبا من مجذورين صحيحين كالستمائه
والخمسة والعشرين المركب من الاربعمائة والمائتين والخمسة
والعشرين فتامل ولا يذهب عليك انه يظهر بالتامل في
مدارج ما ذكرنا قاعدة لتقسيم كل مجذور الى مجذورين
هي ان يقسم على مجذور مركب من مجذورين او ينسب اليه
بضرب الخارج او المنسوب في كل من مجذوريه فالحاصلان
هما المجذوران المطلوبان فاذا نسبنا الستة عشر الى خمسة وعشرين

قاعدة حقيقية لانقسام كل مجذور الى مجذورين

بستة عشر جزءا منه ثم ضربنا المنسوب في كل من التسعة والستة
عشر المركب منهما الخمسة والعشرون يحصل من الاول خمسة
وتسعة عشر جزءا من خمسة وعشرين ومن الثاني عشرة وستة
اجزاء منه وهما مجذوران ينقسم اليهما الستة عشر واذا
قسمنا الستة والثلثين على خمسة وعشرين خرج واحد واحد
عشر جزءا منه ضربنا الخارج في التسعة حصل اثنا عشر و
اربعة وعشرون جزءا من خمسة وعشرين وفي الستة عشر
حصل ثلثة وعشرون وجزء واحد منه وهما مجذوران ينقسم
اليهما الستة والثلثون كما هو المطلوب **الفصل الثاني**
فيما يعرض لخصوص بعض الاعداد ببعض الاعتبارات
العلمية **فمنها** ان الصدوق رحمه الله روى في باب تفسير قل
هو الله احد من كتاب التوحيد عن الباقر عليه السلم ان الاحد
هو الفرد المتفرد والاحد والواحد بمعنى واحد وهو المتفرد
الذي لا نظير له والتوحيد الاقرار بالوحدة وهو الانفراد
والواحد المتباين الذي لا ينبعث من شيء ولا يتحد بشيء
ومن ثم قالوا ان بناء العدد من الواحد وليس الواحد من
العدد لان العدد لا يقع على الواحد بل يقع على الاثنين فمعنى
قوله الله احد اي المعبود الذي ياله الخلق عن ادراكه والاحاطة
بكيفيته فرد بالهيته متعال عن صفات خلقه الحديث فيمكن

حل حديث يشكل في معنى الواحد والاحد

والعلم عند الله واهله ان يكون المراد بالمتباين ما لا يكون
موافقا لشيء اخر في تمام ماهيته او في جزئيها فيكون بالنسبة
الى كل ماهية نوعية او جنسية في غاية البعد ولا اشتمالها
الا المفهومات الاعتبارية وما هذا شانه لا يكون منبعثا
من شيء اي منفصلا بحسب الحقيقة من جنس كانفصال
الانواع من اجناسها ولا يكون متحدا بشيء اي مساويا في
الصدق لفصل كمساواة الانواع فيه لفصولها فلا يكون
حقيقته متحصلة ملتئمة من جنس وفصل كساير الاعداد
المندرجة تحت مقولة الكم المعدود من الاجناس العالية
للاعراض المختص كل منها بفصل مقوم كاختصاص الاثنين
بكونه مؤلفا من واحدين والثلثة والاربعة وغيرهما بكونها
مؤلفة من اكثر على حسب مراتبها فهذا هو الوجه في ان الجمهور
مع ظهور تالف جميع الاعداد من الواحد لم يعدوه من جملة
العدد فان العدد لكونه من اقسام الكم خاصة شاملة له — وكون الاقسام م
لا يصدق على الواحد من حيث هو بل انما يصدق على ما
كان منقسما كالاثنين فما فوقه فان قيل اذا لم يكن الواحد
من جملة الاعداد على ما يدل عليه هذه الرواية فما معنى الاحتراز
عن توصيفه تعالى بالواحد العددي على ما هو الماثور من
ارباب العصمة صلوات الله عليهم في كثير من احاديثهم انه تعالى

معنى قولهم عليهم السلام انه تعالى احد لا بتاويل عدد

احد لا بتاويل عدد قلنا في الجواب عنه اما اولا فلا نسلم
دلالة هذه الرواية الا على ان قول الجمهور في عدم كونه
من العدد مبني على مخالفته لساير الاعداد في عدم قبول
القسمة من جهة ان كلا من سائر الاعداد نوع مندرج
تحت جنس الكم ممتاز عن غيرها من الاعداد بفصول مقومة
له بخلاف الواحد الممتاز عن الجميع بنفس ذاته واما ان
هذا القول موافق لنفس الامر ام لا فغير مصرح به في هذه
الرواية ومعلوم ان تلك المخالفة التي بنوا عليها ذلك الحكم
غير مستلزمة لمطلوبهم هذا فان كون بعض الاعداد قابلا
للقسمة دون بعض لا ينافي كون الجميع عددا انما ينافيه
اذا دل دليل على ان ما يطلق عليه العدد يجب ان يكون داخلا
تحت مقولة الكم المعروف عند الفارابي وابن سينا وجمع
من محققي المتكلمين بانه الذي يمكن ان يوجد فيه شيء يكون واحدا
عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة وظاهر لمن تامل
فيما ذكروه في هذا المقام انهم لم ياتوا بما يدل عليه فالحق ان
النزاع في تلك المسئلة من النزاعات اللفظية اذ يرجع عند
التفتيش والتنقيح الى جواز اطلاق لفظ العدد عليه وعدم
جوازه ومعلوم ان الجواز وعدم الجواز في ذلك من الاحكام
التابعة للاصطلاحات فيمكن ان يصطلح بعضهم على اطلاقه عليه

بيان ان النزاع في دخول الواحد وعدم دخوله في العدد لفظي

دون بعض فمن يعده من الاعداد يناسبه ان يعرف العدد
بالواحد وما تالف منه ومن لا يعده منها يوافقه ان يعبر
عنه بالكم المنفصل وامثال ذلك تعريفات لفظية فمن عرفها
بانه كمية تطلق على الواحد وما تالف منه فقد تعسف بايهامه
الجمع بين المتنافيين فتامل واما ثانيا فلمنا دلالة الرواية
عليه وسلمنا ايضا حجيتها في مثل هذه المسايل فيمكن ان يقال
في وجه الجمع بينها وبين الماثور منهم انه تعالى احد لا بتاويل
عدد ان المراد به ان الواحد وكذا الاحد وان لم يكن من العدد
لكنه ربما ينسلك في سلكه ببعض الاعتبارات كما تعارف
بين الناس في تعداد اشياء متماثلة مبتداة من الواحد فيقولون
عند عد الدراهم مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا فلا يكون
الواحد بالمعنى الذي يقصدونه في مثل تلك الصورة لايقا
لاتصافه تعالى به من جهة استلزامه حينئذ لا اقل لثان
مماثل له ولا ينحصر عدم جواز اتصافه تعالى بالواحد في هذا
المعنى بل يشمل كل معنى من المعاني الغير اللايقة لجنابه تعالى
ككونه واحدا من عدة موجودات على وجه يودي الى دخوله
مع غيره تحت جنس من الاجناس لاستلزامه التشبيه وهذا
الذي ذكرناه مويد بما رواه الصدوق رحمه الله في باب معنى
الواحد والتوحيد والموحد من كتاب التوحيد عن المقدام

بن شريح بن هاني عن ابيه قال ان اعرابيا قام يوم الجمل الى
امير المومنين عليه السلم فقال يا امير المومنين اتقول ان
الله واحد قال فحمل الناس عليه وقالوا يا اعرابي اما ترى
ما فيه امير المومنين من تقسم القلب فقال امير المومنين
عليه السلم دعوه فان الذي يريده الاعرابي هو الذي نريده
من القوم ثم قال يا اعرابي ان القول في ان الله واحد على
اربعة اقسام فوجهان منها لا يجوزان عليه فقول القايل واحد
يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز لان ما لا ثاني له
لا يدخل في باب الاعداد اما ترى انه كفر من قال ثالث ثلثه
وقول القايل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس
فهذا ما لا يجوز عليه لانه تشبيه وجل ربنا عن ذلك وتعالى
واما الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القايل هو واحد
ليس له في الاشياء شبه كذلك ربنا وقول القايل انه عز وجل
احدي المعنى يعني به انه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم كذلك
ربنا عز وجل الحديث وقد تصدى الصدوق رحمه الله ههنا
لتوضيح هذه الرواية بكلام طويل الذيل فارجع ان اردت اليه
وقد ذكر الاستاد مد ظله في اوايل شرح كتاب التوحيد من
الكافي في هذه الرواية فاوضحها بان قوله نريده من القوم اشارة
الى ان للاقرار بان الله واحد جزئين كلاهما واجب الاول

الاقرار به بظاهر القلب وهو مشترك بين الفرقة الناجية
وغيرهم من اهل القبلة الثاني الاقرار به بباطن القلب اي
ان لا يجحد لازما من لوازم وحدته تعالى فان منكر لازم الشيء
منكر له في الحقيقة ولا سيما اذا كان اللزوم واضحا وعليه الحديث
القدسي لا اله الا الله حصني فمن دخل حصني امن عذابي حيث
قال الرضا عليه السلم بشروطها وانا من شروطها رواه ابن بابويه
في العيون في اخر باب ما حدث به الرضا عليه السلم في مربعة
نيسابور وقوله باب الاعداد هو ان يقول في عد الدراهم حين
الاقباض مثلا واحد اثنان ثلثة وهكذا وهذا يستلزم ان
يكون لله ثان في الالوهية التي هي اخص صفاته وقوله
النوع من الجنس المراد القسم المتوحد من كلي يتشارك افراده
في معنى اي في موجود في نفسه في الخارج سوا كان المعنى تمام
الماهية ام بعضها ام خارجا كما تقول زيد واحد من الانسان
اي لا يشارك ابناء جنسه في خصايصه كعلمه وكرمه وشجاعته
وكذا قولك الانسان واحد من الحيوان او من الماشي والتشبيه
القول بان غيره شريك له في معنى اي في موجود في نفسه في الخارج
سوا كان عرضيا كالبياض ام ذاتيا والانقسام في الوجود
الانقسام الى الاجزاء المنفصلة كانقسام البيت الى الجدران
والسقف ونحو ذلك والانقسام في العقل الانقسام الى الاجزاء

المحموله او الاجزاء المقادير المتصله الغير المتعينه في ذهن
من تقسيمه كانقسام الجسم المفرد الى نصف ونصف والانقسام
في الوهم الانقسام الى الاجزاء المتصلة المقادير مطلقا او المتعينة
كانقسام الجسم المفرد الى هذا النصف وذاك النصف انتهى
ولا يذهب عليك ان عدم جواز اطلاق الواحد العددي
عليه تعالى بما بيناه لا ينافي جواز اطلاق ما وقع من مثل
قوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة
الا هو سادسهم فانه ليس كاطلاق ثالث ثلثة فان النصارى
ارادوا به الاشتراك في الالوهية بخلاف ذلك فتدبر ومنها
ان جمعا من الفقها قدس اسرارهم في مسئلة قضاء الصلوات
الفائتة المجهولة الترتيب على تقدير وجوب رعايته فيها كما
افتى به بعضهم ذكروا اولا ان الضابط تكريرها على وجه
يحصل الترتيب على جميع الاحتمالات وقد ذكره الشهيد
الثاني رحمه الله في شرح اللمعة ثم فصلها بقوله وهي اثنان
في الاول يعني فرض كون الفائتة اثنتين وستة في الثاني
واربعة وعشرون في الثالث ومائة وعشرون في الرابع
حاصلة من ضرب ما اجتمع سابقا في عدد الفرايض المطلوبة
ولو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات سبعمائة وعشرين
انتهى ولا يذهب عليك ان مثل هذا الضابط في امثال هذه

المسئلة من قبيل الرد الى الجهالة وكيف يتيسر للمكلف في كل
صورة مفروضة تتبع جميع الاحتمالات وتطبيق واحد واحد
منها على ما يكرره من الصلوات حتى يتحقق له براءة ذمته
سيما اذا كثر وبلغ الى نحو ثلثين واربعين فانها في العشرة
يبلغ الى ثلثة الاف الف وستمائة وعشرين الفا وثمانمائة
وثمانين احتمالا فكيف فيما زاد ولهذا حاولوا ثانيا ان يبنوا
الامر على ضابطة لا يحتاج معها المكلف الى زيادة كلفة
فاتفقت لهم فيها الى الان على ما وجدنا في كتبهم المتداولة
ثلث ضوابط اولیها ما جعله الشيخ البهائي رحمه الله في الجامع
العباسي اصلا في هذا الباب فيما عدا صورة فوات الاثنتين
لظهور حصول الترتيب بينهما بثلث بدون احتياج الى
ضابطة حاصلها ان يكرر المكلف تلك الصلوات على اي
ترتيب شاء بقدر عددها مبتدئا في كل مرة من التكرار بما
يلي ما ابتدأ به في المرة السابقة عليها ففي صورة فوات ظهر
وعصر ومغرب يصلي ظهرا وعصرا ومغربا ثم عصرا ومغربا
وظهرا ثم مغربا وظهرا وعصرا وان كان معها عشاء يصلي هذه
الاربع اربع مرات برعاية الابتداء في كل مرة بغير ما ابتدأ
به في السابقة وان كان مع الجميع صبح يصلي الخمس خمس مرات
بالرعاية المذكورة وعلى هذا القياس وثانيتها ما ذكره

ذكر الضوابط المذكورة في كتب الفقهاء لادراك ترتيب الصلوات الفائتة مع ما يرد عليها

الشهيد الاول رحمه الله في قواعده والشهيد الثاني رحمه الله
في شرح اللمعة وذكره الشيخ البهائي رحمه الله في الجامع في
خصوص صورتي فوات الثلث والاربع بعد ذكر الضابطة
الاولى فيهما بناء على انها اخصر منها فيهما حاصلها ان يصلي
قبل الفريضة الزائدة وبعدها ما كان يلزمه في المرتبة
السابقة ففي صورة فوات ظهر وعصر كان يلزمه ثلث
صلوات ظهر بين العصرين او عصر بين الظهرين فيصلي في
صورة فوات ظهر وعصر ومغرب قبل المغرب وبعدها تلك
الثلث فيصير سبعا وفي صورة فواتها مع عشاء قبل العشاء
وبعدها تلك السبع فيصير خمس عشرة وعلى هذا القياس و
ثالثتها ما ذكره الشهيد الاول في صورة فوات الاربع والخمس
والشهيد الثاني فيهما وفي صورة فوات الثلث ايضا بعد
ذكر الضابطة الثانية فيها والشيخ البهائي ايضا في صورة
فوات الخمس بعد ذكر الضابطة الاولى فيها بناء على كونها
اخف مؤنة من الضابطتين السابقتين حاصلها ان يصلي
الفرائض جميع كيف شاء مكررة عددا ينقص عنها بواحد ثم
يختمه بما بدأ به منها ففي صورة فوات الثلث يصليها مرتين
ويضيف الى الجميع الفريضة الاولى فيصير سبعا وفي صورة
فوات الاربع يصليها ثلث مرات ويضيف الى الجميع الفريضة

الاولى فيبلغ ثلث عشرة وفي صورة فوات الخمس تلك الخمس
اربع مرات مع اضافة الفريضة الاولى فيبلغ احدي وعشرين
هذا ما يستفاد من كلامهم ولا يخفى ان المكلف الطالب
لاخف ما يبرأ به ذمته في الصور المحتملة لا يستغني في هذا
الباب بشيء من تلك الضوابط اما الاولى فلا قتضائها
زيادات مستغنى عنها كما عرفت وايضا التزام الابتداء في
مرة من مرات التكرار بغير ما ابتدا به سابقا كما وقع في الجامع
العباسي مشقة محضة لا طايل تحتها لعدم تفاوت في حصول
المقصود اصلا على اي ترتيب كان وليت شعري ما كان
باعثا للشيخ رحمه الله على ارتكاب هذه الكلفة المخلة مع علو
شانه عن مثل تلك الغفلة في امثال ذلك واما الثانية
فلانها وان كان في صورة فوات الاربع يكون مقتضاها اقل
مما يقتضيه الضابطة الاولى ولكنها تقتضي في صورة فوات
الخمس ازيد مما تقتضيه الضابطة الاولى بكثير ثم فيما بعدها
يصير التفاوت فاحشا ثم افحش فافحش ولذا اعرض عنها
الشيخ رحمه الله في صورة فوات الخمس الى التمسك بالضابطة
الثالثة وايضا يقتضي في كل صورة ملاحظة الصورة السابقة
عليها وهكذا وهذه كلفة مستغنى عنها في غيرها من الضوابط
واما الثالثة فلانها وان لم تقتض في الصور المذكورة زيادة

نعم ما فعل الشيخ البهائي
في الجامع العباسي

في عدد الصلوات ولكنه ربما يقتضي زيادة في عدد الركعات
اذا ابتدي في الترتيب باحدي الرباعيات عند اشتمالها
على الثنائية او الثلاثية وربما تشتمل الضابطة الثانية ايضا
على مثل تلك الزيادة اللهم الا ان يشترط فيهما تقديم ما هو
الاقصر في جميع المراتب وحينئذ تصير الضابطة الثانية
في مثل صورة فوات صبح ومغرب وعشاء اخف من الثالثة لعدم
امكان تحصيل الترتيب بينها على الثالثة باقل من عشرين ركعة
وامكانه على الثانية بثماني عشرة فقد يرجح انه يشترك
الضوابط الثلث كلها في نقص اخر هو عدم مناسبة شيء
منها لما بعد الخمس من اليومية فان في صورة الست والسبع
فصاعدا يشتمل المفروض على تماثل بعضها مع بعض وظاهر
ان بعض الاحتمالات المتصورة بحسب التقديم والتاخير
عند التخالف ساقط حينئذ وان الترتيب بينها حاصل
باقل مما يحصل في التخالف بل لا يناسب صور فوات الخمس
وما دونها ايضا عند فرض اشتمالها على تماثل اثنين منها
او اكثر وتفصيل البيان في هذا المقام ان في فرض فوات
ثلث صلوات متخالفات كظهر وعصر ومغرب مثلا كانت
الاحتمالات ستة وكان الترتيب حاصلا بتسع صلوات
على الضابطة الاولى وبسبع على الاخيرتين واذا فرضنا

اثنتين من الثلث متماثلتين كظهرين مع عصر تتنزل الاحتمالات
الى ثلثة لسقوط الثلثة الاخرى بقسمة الستة على ما سقط من
الاحتمالين الحاصلين من تقدم احدهما على الاخرى عند
التخالف ويحصل الترتيب حينئذ بخمس صلوات عصر وظهر و
ثم عصر وظهر ثم عصر وفي صورة فوات اربع متخالفات
كانت الاحتمالات اربعة وعشرين وكان الترتيب حاصلا
بست عشرة او بخمس عشرة او بثلث عشرة على الخلاف مقتضى
الضوابط واذا فرضنا تماثل بعضها مع بعض فله ثلث صور
فلان كانت اثنتان منها متماثلتين والباقيان على
التخالف كظهرين مع عصر ومغرب تتنزل الاحتمالات
الى اثنى عشر بما عرفت وان كانت الباقيان ايضا متماثلتين
من نوع اخر كظهرين وعصرين تتنزل الاحتمالات الى ستة
بقسمة الاربعة والعشرين على الاربعة الساقطة بالتماثلين
وان كانت ثلث منها متماثلات كعشاءات ثلث مع ظهر
تتنزل الاحتمالات الى اربعة بقسمة الاربعة والعشرين على
الستة الساقطة بتماثل الثلث ويحصل الترتيب في الصورة
الاولى بسبع صلوات مغرب محاطة بظهرين ثم بعصرين ثم
بظهرين ثم بمغربين وفي الثانية بسبع صلوات عصر محاطة بظهرين
ثم بعصرين ثم بظهرين وفي الثالثة بسبع ايضا عشاء محاطة

بظهرين ثم بعشائين ثم بظهرين وفي فرض فوات خمس صلوات
متخالفات ثم كانت الاحتمالات مائة وعشرين وكان الترتيب
حاصلا بخمس وعشرين او باحدى وثلثين او باحدى و
عشرين على اختلاف الضوابط فاذا فرضنا اشتمالها على
التماثل فان كان من نوع واحد فله ثلث صور تماثل
اثنتين منها او ثلث او اربع وان كان من نوعين فله صورتان
تماثل اثنتين منها من نوع واخريين منها من نوع اخر او تماثل
اثنتين من نوع والباقية من اخر ففي الصورة الاولى من هذه
الصور الخمس كعشائين مع ظهر وعصر ومغرب تتنزل الاحتمالات
على ما عرفت الى ستين ويحصل الترتيب حينئذ بسبع عشرة
بتكرار الاربع اربع مرات مضافة اليها الفريضة الاولى وفي
الثانية كعشاءات ثلث مع عصر ومغرب تتنزل الاحتمالات
الى عشرين ويحصل الترتيب باثنتى عشرة بعصر وعشاء ثم مغرب
وعشاء وهكذا ثلث مرات وفي الثالثة كعشاءات اربع مع عصر
تتنزل الاحتمالات الى خمسة ويحصل الترتيب بتسع بتكرار
الاثنين اربعا مضافة اليها الاولى وفي الرابعة كعشائين و
عصرين مع مغرب تتنزل الاحتمالات الى ثلثين ويحصل الترتيب
بثلث عشرة بتكرار الثلث اربعا مضافة اليها الاولى وفي الخامسة
كعشاءات ثلث مع عصرين تتنزل الاحتمالات الى خمسة عشر

قاعدة في تحصيل احتمالات ما يشتمل على المتماثلات من الصلوات

ويحصل الترتيب بتسع بتكرار الاثنين اربع مرات مضافة
اليها الاولى واذا تاملت فيما تلوناه عليك ظهرت مفصلا
في هذا المقام سوى ما بيناه في اثناء تحرير المرام فوائد
عديدة جديدة الاولى ان القاعدة في تحصيل احتمالات
ما يشتمل على المتماثلات ان تقسم الاحتمالات الممكنة
في الجميع عند فرضها متخالفات على احتمالات متماثلاتها
عند فرضها متخالفة ان كانت من نوع واحد وان تقسم
على مجموع احتمالات كل من النوعين او الانواع ان كانت
من نوعين او اكثر فالخارج هو عدد احتمالاته وقد عرفت
امثلتها الثانية ان ما نقلناه عن الشهيد الثاني

كلام مع الشهيدين وغيرهما رحمهم الله

رحمه الله بقوله ولو اضيف اليها سادسة صارت الاحتمالات
سبعمائة وعشرين وكذا ما ذكره بعض الفضلاء في شرحه بقوله
ولا يتوهم عدم صحة هذا في اليومية فان السادسة وان
شاركت احدى الخمس في الاسم لكنهما تفارقا من جهة الترتيب
ويجب لها هذا الحكم من هذه الجهة انتهى وكذا ما ذكره الشهيد
الاول رحمه الله من قوله ولو كانت سابعة صارت خمسة
الاف واربعين احتمالا كلها مبني على عدم تفاوت الاحتمالات
الممكنة في المراتب بحسب التخالف والاشتمال على التماثل
وهو كما ترى وان ما ذكره الشهيدان رحمهما الله بعد

بمائة وسبع وعشرين على الضابطة الثانية

تعداد الاحتمالات المذكورة في الصورتين من حصول الترتيب
في الاولى بثلث وستين او احدى وثلثين على مقتضى
الضابطتين الاخيرتين وفي الثانية مبني على توهم عدم
التفاوت في قدر ما يحصل به الترتيب بين صورتي التخالف
والاشتمال على التماثل فان قلت لعل مرادهما قدس سرهما
بيان حال انضمام غير اليومية كالكسوف والخسوف مثلا
اليها فانه على ذلك يتصور الست والسبع المتخالفات
قلنا يابى عن هذا المحمل قرينة المقام وتصريح الشهيد
الثاني في شرح اللمعة بعد ذكر مقتضى الضابطتين في
الصورة الاولى بقوله ويمكن فيه بخمسة ايام ولاء والختم
بالفريضة الزائدة انتهى فتامل الثالثة ان الختم بالفريضة
الزائدة كما افاد قدس سره انما يفيد ههنا اذا التزم الابتداء
بها ولم يشترط ذلك لالتزام ولا فايدة فيه ايضا اصلا
فلو وقع الابتداء بغيرها وختم بها لكان ناقصا كما لا يخفى
فالصواب الختم بالفريضة الاولى سواء كانت موافقة للزائدة
ام لا والعجب ان المتاخرين الناظرين في هذا الشرح مع
شدة مبالغتهم في التعديل والجرح لم يتفطنوا في هذا المقام
بما في هذا الكلام الرابعة ان كل صورة مفروضة في هذه
المسئلة مشتملة على ثلثة اعداد باعتبارات ثلثة عدد مجموع

الصلوات الفائتة وعدد انواعها وعدد الاختلاف النوعي
الثابت لكل من الانواع بالنسبة الى كل ما سواه والثاني
قد يكون مساويا للاول كما في صور المتخالفات وقد ينقص
عنه بمقدار ما يقتضي نحو اشتماله على التماثل نوعا وعددا
واما الثالث فهو ناقص عن الثاني بواحد دائما ففي صورة
فوات عشاءات ثلثة مع ظهر وعصر مثلا يكون عدد المجموع
خمسة وعدد الانواع ثلثة وعدد الاختلاف اثنين وعلى
هذا القياس ويمكن ان يجعل هذه الاعداد الثلثة مادة
يتحدس بعونتها على ضوابط كلية مفيدة لقدر ما يحصل به
الترتيب في كل من الصور متخالفة كانت او مشتملة على
نوع من التماثل او اكثر فانا اذا ضربنا عدد المجموع في عدد
الانواع واسقطنا من الحاصل عدد الاختلاف يكون الباقي
هو عدد ما يصح به الترتيب في جميع الصور المفروضة وايضا
اذا ضربنا عدد المجموع في عدد الاختلاف واضفنا الى
الحاصل ما به التفاوت بين عدد المجموع وعدد الاختلاف
يكون المجموع موافقا ايضا لما يصح به الترتيب في جميع الصور
وايضا اذا ضربنا عدد الانواع في متلو عدد المجموع ثم اضفنا
الى الحاصل واحدا يكون المطلوب حاصلا به ايضا واذا
حصلنا العدد باحدى تلك الضوابط فطريق التادية ان نكرر

تلك ضوابط لادراك الترتيب في كل صورة مفروضة من الصلوات الفائتة

في الجميع

المتخالفات باي ترتيب بعد مراعاة تقديم ما هو الاقصر
حتى يكمل العدد فيحصل الترتيب مع تخفيف عدد الركعات
ايضا ففي صورة فوات صبح وظهرين وعشاءات ثلث مثلا
تقتضي الضابطة الاولى ان نضرب الستة في الثلثة
ونسقط الاثنين من الحاصل فيبقى ستة عشر والضابطة
الثانية ان نضرب الستة في الاثنين ونضيف الى الحاصل
اربعة فيحصل ستة عشر ايضا والضابطة الثالثة ان نضرب
الثلثة في الخمسة ونضيف الى الحاصل واحدا فيبلغ ستة
عشر ايضا فمآل الجميع واحد فاذا كررنا المتخالفات منها
وهي الصبح والظهر والعشاء مع مراعاة تقديم الصبح خمس مرات
واضفنا اليها الاولى من المرة السادسة حصل المطلوب
وعلى هذا القياس في صورة فوات عشر صلوات صبحين و
ظهرين وعصرين ومغربين وعشائين تقتضي الضابطة الاولى
ان نضرب العشرة في الخمسة ونسقط من الحاصل اربعة فيبقى
ستة واربعون وتقتضي الثانية ان نضرب العشرة في
الاربعة ونضيف الى الحاصل ستة فيصير ستة واربعين ايضا
وتقتضي الثالثة ان نضرب الخمسة في التسعة ونضيف اليها
واحدا فيبلغ ستة واربعين ايضا فاذا كررنا متخالفاتها
وهي الخمس اليومية مع المراعاة المذكورة تسع مرات ونضيف

اليها الصبح المقدمة على غيرها فى الترتيب لتلك الرعاية حصل
المطلوب فاحفظ هذه الضوابط الثلث فان اتفاقها واضا
امثالها فى امثال هذا المرام من النوادر وان كلا منها
فى الاهتداء الى طريق الصواب كالنجم الظاهر الخامسة انه
اذا رتبت الفوايت ترتيبا معينا يكون ابعد الاحتمالات
عنه عكس هذا الترتيب فاذا كررت متخالفاتها على الترتيب
بقدر ما يصح منه احتمال العكس يظهر لك تحقق الترتيب على
جميع الاحتمالات ففي صورة فوات عشاء ان ثلث وظهرين
وعصرين مثلا اذا رتبتها على هذا الترتيب وكررت العشاء
والظهر والعشاء ست مرات على ترتيبها واضفت اليها
عشاء ايشتمل هذه التسع عشرة بهذا الترتيب على تقدم
عصرين على ظهرين وعشاءات ثلث عكس الترتيب الاول
الذي هو ابعد الاحتمالات عنه فيشتمل على ساير الاحتمالات
ايضا بطريق اولى فيحصل المطلوب بها بلا شبهة وهذه
الدقيقه بمنزلة ميزان لتصحيح الموارد الجزئيه بل قبان لامتحان
الصوابط الكليه ايضا بل هي فى نفسها ضابطة رابعة مستقله
لتحصيل المرام مغنية عما سواها فى هذا المقام فافهم السادسة
ان معنى كون تلك الضوابط كلية ان مقتضاها هو اقل ما
يحصل به الترتيب بالنسبة الى جميع الصور فى الجملة فلا يقدح

ميزان للضوابط المذكورة يكون فى نفسه ايضا ضابطة مستقلة

والعصر

معنى كون تلك الضوابط كلية

فيها امكان اتفاق وضع نادر فى صورة ما يمكن معه تدبير
خاص لتحصيل الترتيب فيها باقل مما تقتضيه الضوابط المذكورة
بقليل كما اتفق فى الاربع المشتملة على متماثلتين والخمس
المشتملة على متماثلات ثلث من امكان صحة الاولى من تسع
والثانية اثنى عشرة كما صورناه فى الامثلة المفصلة مع ان
مقتضى الضوابط فيهما العشر والثلث عشرة فان ذلك يجرى
مجرى الشواذ بالنسبة الى الضوابط اللغوية والاصول الفقهية
وامثالها بل الامر فيما نحن فيه اهون منها فانها لم يدخل
تحت ضابطة اصلا واما امثال الصورتين المذكورتين
فغير خارجة عن حكم الضوابط المذكورة بل اشتمالها عليها
بطريق اولى كما لا يخفى السابعة انه تبين بالضوابط المذكورة
ان فى شيء من الصور المفروضة لا يبلغ عدد الصلوات اللازمة
لتحصيل الترتيب فيها الى خمسة امثال عدد مجموع الفوائت قط
ومن البين انه على هذا لا يلزم حرج على المكلف على فرض ايجاب
تحصيل الترتيب عليه فمن حكم من الفقهاء ببراءة الذمة عنه
معللا بكونه حرجا فى كثير من موارده فكانه نظر الى تضاعيف
تكثر الاحتمالات بفرض ادنى كثرة فى الفوائت المتخالفة فقاس
عليها تزايد كثرة الصلوات اللازمة لتحصيل ترتيبها بدون
تامل فى حال المتخالفة والمتماثلة وفى حال ما بعد الخمس وما

من هم

كلام من حكم من الفقهاء بكون تحصيل الترتيب فى قضاء الفوائت حرجا

قبلها وكذا امثالها من الدقايق المذكورة في المحتجبة عن اكثر الاذهان
في هذا المقام والا فكيف يتصور ممن لا يمكنه دفع امثال وجوب
شهرين متتابعين عند تفويت صوم يوم من شهر رمضان
بعلة لزوم الحرج ان يدفع بها وجوب اقل من خمسة امثال
الغايتة عند التفريط في حفظ ترتيبها مع انه لا شك في انه
احوط فكن على بصيرة في تخليص الذمة عما شغلها بالطرق
اليقينية واستعذ بالله من موجبات الاجتراء في الاحكام
الدينية **ومنها** انه تعالى قال في سورة الاعراف ويونس وهود
والحديد الذي خلق السموات والارض في ستة ايام والمراد
السموات والارض وما بينهما كما صرح به في سورة الفرقان
والتنزيل بقوله الذي خلق السموات والارض وما بينهما
في ستة ايام وفي سورة ق بقوله ولقد خلقنا السموات
والارض وما بينهما في ستة ايام والكلام ههنا لتبيين
هذا المرام في مقامات ثلثة المقام الاول كيف يجمع ما تضمنت
هذه الايات مع ما في قوله تعالى في سورة فصلت قل ائنكم
لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا
ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك
فيها وقدر فيها اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين ثم
استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا

كيفية الجمع بين ما في سورة فصلت وغيرها من زمان خلق السموات والارض

اوكرها

اوكرها قالتا اتينا طايعين فقضيهن سبع سموات في
يومين الاية فان ظاهرها ان خلق الجميع في ثمانية ايام
فالمشهور بين المفسرين في رفع هذا التنافي ان المراد بقوله
في اربعة ايام في تتمة اربعة ايام بان يكون خلق الارض
في يومين منها وتقدير الاقوات فيها اي هو مع جعل الرواسي
من فوقها والبركة فيها في يومين اخرين فاذا ضم الى تلك
الاربعة اليومان اللذان قضي فيهما السموات السبع كما دل
عليه اخر الاية بلغ ستة ايام وايد ذلك بما رووا من طريق
عكرمة عن ابن عباس على ما ذكره صاحب تفسير منهج الصادقين
في تفسير صورة فصلت انه خلق الارض في الاحد والاثنين
والجبال في الثلثا والاشجار والمياه في الاربعا والسموات
في الخميس والشمس والقمر والنجوم والملائكة وآدم في الجمعة
ويقرب منهما ما روي عن مجاهد على ما ذكره صاحب مجمع
البيان في تفسير سورة الاعراف ان اول ستة ايام هو الاحد
واخرها هو الجمعة فاجتمع له الخلق يوم الجمعة فلذلك سمي جمعة
وقال الاستاد مد ظله في شرح باب خطب النكاح من الكافي
في رفع هذا التنافي ان اربعة ايام مخصوصة بخلق ما على الارض
اولها بخلق الرواسي والثاني بخلق البركة والثالث والرابع
بخلق الاقوات التي هي عبارة عن خلق الماء والمرعي المذكورين

في سورة النازعات بقوله تعالى اخرج منها ماءها ومرعيها
وان اليومين اللذين خلق فيهما الارض متحدان مع ما خلق
فيهما السموات الا ان الخلق في اليوم الاول متعلق باصل السموات
والارض وفي اليوم الثاني بتميز بعض اجزائهما عن بعض
فيصدق ان السموات مخلوقة في يومين والارض في يومين
ولا تزيد ايام خلق المجموع على الستة هذا ما ذكروا في هذا
المقام ولا يخفى انه يمكن ان يرفع التنافي المذكور بوجه
آخر هو ان يكون الايام الاربعة بل اليومان الاخيران
ايضا في اية سورة فصلت غير الايام الستة التي في ايات
السور السبع ويؤيده تغيير الاسلوب بايراد لفظ الخلق
في الايات ولفظ الجعل والبركة والتقدير وقضاء السموات
سبعا في الاية وايضا يؤيده لفظ ما بينهما في الايات
الثلث فانه سواء كان خلق الارض وبعض ما عليها في ار بعة
ايام وخلق السموات في يومين او خلق ما على الارض في اربعة
ايام وخلق السموات والارض في يومين كما في التاويلين
السابقين لا يبقى لخلق ما بين السموات والارض كالهواء
وما فيهما من كائنات الجو وقت فينبغي ان يحمل على ان خلق
السموات في يومين وخلق الارض في يومين غيرهما وخلق
ما بينهما في يومين غير الاربعة فيبلغ ستة كما هو ظاهر

الايات فينتم في هذا الستة ما ذكره تعالى في سورة النازعات
بقوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها
واغطش ليلها واخرج ضحيها فيكون كل ما ذكره فيها متصلا
به بقوله والارض بعد ذلك دحيها اخرج منها ماءها
ومرعاها والجبال ارسيها في يوم اخر او ايام اخر غير الستة
المذكورة ويؤيده ما روي ان دحو الارض كان بعد خلقها
بالفي سنة فعلى ذلك لا يبعد ان يكون خلق ما سوى المذكورات
كتقدير الاقوات وساير المخلوقات التي لا تعد ولا تحصى
في ايام اخر كيف وما في السموات كالملائكة وما في تحت
الثرى الارض كالصخرة والثور والحوت وغيرها المذكورات
في حديث زينب العطارة على ما مر ذكره في الاربعة المتناسبة
غير السموات والارض وما بينهما كما يرشد اليه التسبيح
الماثور المشهور سبحان الله رب السموات السبع ورب
الارضين السبع وما فيهن وما تحتهن فيكون خلقها في غير
الستة المذكورة فلا حاجة الى تكلف لادخال زمان تقدير
الاقوات وجعل الرواسي مثلا في زمان خلق السموات و
الارض وما بينهما حتى لا يزيد زمان خلق المجموع على ستة
ايام واما الرواية التي ايد بها التاويل الاول فعلى تقدير صحتها
موءيدة لما ذكرنا لا لما ذكروه اذ الظاهر ان يكون المراد بها

وما بينهن من ... مرتفع الجمع بين الايات والروايات الواردة في هذا الباب

التعيين النوعي فى ايام خلق كل من المذكورات فيهما فلا ينافي
ان يكون خلق الاشجار مثلا فى اربعاء والمياه فى اربعاء
اخرى وكذا خلق الشمس والقمر مثلا فى جمعة وكل من النجوم و
الملائكة وآدم عليه السلم فى جمعات اخر فلا يلزم الاتحاد الشخصي
ولا التوالي فى تلك الايام كيف ولو لم تحمل على ذلك لما امكن
الجمع بينهما وبين ما مر فى مبحث الابداع عن الرضا عليه السلم
من ان خلق العرش والماء والملائكة قبل خلق السموات و
الارض وكذا بينهما وبين ما لا ريب فيه لاحد من ان خلق
الملائكة والجان قبل خلق آدم عليه السلم بدهور طويلة واما
المنظومة المشهورة المنسوبة الى امير المومنين عليه السلم من قوله

لنعم اليوم يوم السبت حقا • لصيد ان اردت بلا امتراء •
وفى الاحد البناء لان فيه • تبدى الله فى خلق السماء • حيث صرح
فيها بان خلق السماء فى يوم الاحد فيمكن ان يجمع بينها وبين
الرواية المذكورة الدالة على ان خلقها فى يوم الخميس بكون
اصل خلقها فى احد ذينك اليومين وتميز بعضها عن بعض
فى اليوم الاخر ومما يلايم هذا الجمع وقوع السماء بلفظ المفرد
فى المنظومة وبلفظ الجمع فى الرواية وادراج لفظ الابتداء فى
المنظومة دون الرواية فتبين بما ذكرنا طريق الجمع بين كثير
من الروايات المتعارضة الظواهر فى هذا الباب ثم اعلم ان

المفهوم

فى المدة المذكورة من

المفهوم من خلق الامور المذكورة ان تحققها ودخولها فى الوجود
كاملة مقارن لآن انقضاء تلك المدة ولا بد ان يكون فى
هذا الآن على وضع معين من اوضاعها وتصوير وضعها
حينئذ منقول عن الرضا عليه السلم فيما رواه العياشي فى
تفسيره من الاشعث بن حاتم قال كنت بخراسان حيث اجتمع
الرضا عليه السلم والفضل بن سهل والمامون فى الايوان
الحيري بمرو فوضعت المائدة فقال الرضا عليه السلم ان رجلا
من بنى اسرائيل سألنى بالمدينة فقال خلق النهار قبل ام الليل
فما عندكم قال فارادوا الكلام فلم يكن عندهم فى ذلك شئ
فقال الفضل للرضا عليه السلم اخبرنا بها اصلحك الله وقال
نعم من القرآن ام من الحساب قال له الفضل من جهة الحساب
قال قد علمت يا فضل ان طالع الدنيا السرطان والكواكب فى
مواضع شرفها فزحل فى الميزان والمشتري فى السرطان و
الشمس فى الحمل والقمر فى الثور فذلك يدل على كينونة الشمس
فى الحمل فى العاشر من الطالع فى وسط السماء فالنهار خلق
قبل الليل وفى قول الله تعالى لا الشمس ينبغى لها ان تدرك
القمر ولا الليل سابق النهار اي قد سبقه النهار الحديث
فالمراد بكون طالع الدنيا السرطان انه تم خلقها حين كونه
على الافق الشرقي بالنسبة الى قبة الارض من موضع الكعبة

وجه خلق السموات والارض في ستة ايام

اوغيرها ويمكن ان يكون قوله عليه السلم والكواكب في مواضع
شرفها على الاصطلاح المنجمين لاجل مخاطبته مع الفضل
المشهور في صناعة النجوم وحقيقة الحال انها كانت حينئذ
في مواضع مضبوطة عند اهل العلم من طريق التوقيف
فبعد ما اخذ المنجمون بعض ذلك عنهم زعموا انها لتلك
الخصوصية كانت احسن مواضع تلك الكواكب فسموها
شرفا لها ثم سموا المواضع التي تقابلها هبوطا لها توهما منهم
انها عند كونها فيها هابطة من تلك المنزلة والشرف
جدا واما ما فات منهم اخذه عن اهل العلم كموضع عطارد
مثلا عينوه من عند انفسهم بخيالات شعرية مذكورة في كتبهم
المقام الثاني انه تعالى اذا اراد شيئا يكفيه ان يقول له كن
فيكون فلا يستدعي زمانا اصلا فضلا عن قدر معين
منه فما الوجه في خلق السموات والارض في ستة ايام فالمشهور
بين المفسرين في توجيه ذلك ان الحكمة فيه تعليم التاني و
الرفق للعباد في افعالهم او تفهيمهم ان خالقهما فاعل بالقدرة
والاختيار ومراع في افعاله الحكم والمصالح لا موجب يكون
اثره تابعا لوجوده بلا مهلة واقتصر ابن ابي الحديد المعتزلي
في شرح خطبة مشتملة على ذكر خلق السموات والارض من نهج
البلاغة في توجيه هذا المقام بالتشبث بما اوجب المعتزلة عليه

تعالى من اللطف فقال لعل اخباره للمكلفين بذلك على هذا
الترتيب يكون لطفا لهم ولا يجوز الاخبار منه تعالى الا
والمخبر عنه مطابق للاخبار ولا يخفى ان كلا من تلك الامور
انما يحصل باصل التمهيل ومحض التاخير سواء كان بزمان
قليل او كثير فلا بد لكونه على قدر محدود من الزمان كستة ايام
رعاية حكمة اخرى فان قلت قد روي في كتاب الاحتجاج عن
ابي الصلت عن الرضا عليه السلم فيما اجاب به عن سوال المامون
عن قول الله عز وجل هو الذي خلق السموات والارض في ستة
ايام انه عليه السلم قال وكان قادرا على ان يخلقها في طرفة عين
لكنه عز وجل خلقها في ستة ايام ليظهر للملائكة ما يخلقه شيئا
بعد شي فتستدل بحدوث ما يحدث على الله تعالى مرة بعد
مرة الحديث فكان هذا هو الحكمة المطلوبة ههنا قلنا هذا
ايضا انما يفيد وجه اصل التكثر والتكرر مع امكان خلقها
دفعة كما يدل عليه قوله عليه السلم في طرفة عين وقوله شيئا بعد
شي ومرة بعد مرة على طبق ما قصده المامون في السوال
واما وجه خصوص ستة ايام دون الخمسة او السبعة مثلا
فهو عليه السلم ساكت عنه فالقول الفصل هنا ان تتبع اثاره وتصفح
اخبار ائمتنا الاخذين امثال تلك الاسرار عنه تعالى بالتوقيف
دلنا على ان افعاله تعالى مبنية على الحكم والمصالح وان حكمته

اقتضت ان يكون افعاله بالنسبة الى مخلوقاته على قسمين قسم
يصدر عنه فى كل آن ارادة دفعة بدون توقفه على مادة
اومدة وقسم لا يصدر عنه الا بعد مدة اجرى عادته بحصول
استعداد مادته له فى تلك المدة على سبيل التدريج وان خلق
الماء الذى جعله مادة لساير الاجسام والجسمانيات وما
يشبهه من القسم الاول وخلق السموات والارضين وما فى
حكمها من القسم الثانى وهذا حكم اطبق عليه جميع المليين و
كثير من القدماء الفلاسفة كما مر فى مبحث الابداع فما ذكره
المفسرون من ان معنى خلق السموات والارض ابداعهما لا من
شئ ليس بشئ واى مفسر مثل امير المومنين عليه الصلوة والسلم
وقد صرح به فيما مر من خطبته التى ذكر فيها ابتداء خلق السموات
والارض فقال بعد ذكر خلق الماء وتحريكه بالريح المخلوق
منه فسوى منه سبع سموات الخطبة ثم ان القسم الثانى
يستدعى بالنسبة الى كل مخلوق قدرا معينا من الزمان كما
يرشد اليه تتبع الازمنة المعينة التى جرت عادته تعالى ان يخلق
فيها اصناف النباتات من موادها العنصرية وانواع الحيوانات
من مواد نطفها فى ارحام امهاتها فعلى ذلك خلق السموات
والارض من مادتها التى هى الماء بعد خصوص القدر المذكور
من الزمان انما هو من هذا القبيل واما خصوص الحكمة الداعية

الى اجراء

الى اجراء عادته بخلق تلك الامور من موادها على التدريج ثم
تقدير قدر خاص وزمان محدود لكل منها فلا مطمع فى
معرفتها فانه من اسرار القضاء والقدر التى لا يمكن ان
يحيط بها عقل او فهم من البشر ولذلك كتم عنا بل عن جميع
المقربين والمرسلين بل سد علينا وعليهم باب الفحص و
التفتيش بالنهى الصريح الدال عليه كثير من القران والخبر فتدبر
المقام الثالث ان اليوم عبارة عن زمان تمام دورة الشمس
بحركتها السريعة العادية الموسومة باليومية فكيف يتصور
ان يكون خلق السموات الحاملة للشمس وغيرها من الكواكب
فى عدة من الزمان المذكور وهل لا يكون تكون الدائر فى
زمان دورته مستلزما للدور المستحيل بالضرورة فقد
ذكر ابن العربى فيما سماه بالفتوحات ان اليوم هو زمان
دورة الفلك الاطلس فلا يكون منوطا بالشمس ولا بالسموات
السبع انما المنوط بها الليل والنهار وهما غير اليوم مر وفيه
انه اصطلاح مبنى على اصول الفلسفة يابى عنه اللغة والعرف
المبنى عليهما لسان الشريعة ولظهور ذلك اطبق المفسرون
على تاويله اما بحمل تلك الايام على زمان ما وبقدر زمانها
واما بحملها على اوقات او مرات متعددة بعددها حتى يكون معنى
خلق الارض فى يومين مثلا خلقها فى مرتين مرة خلق اصلها

ومرة يميز بعض اجزائها عن بعض وكذلك فى السموات

كلام مع المفسرين

وغيرها ولا يخفى ان شيئا من التاويلين ولاسيما الثانى
لايلايم تعيين خصوص يوم من ايام الاسبوع لخلق كل
منها كما فى الروايات وذلك ظاهر جدا وايضا يستبعد العقل
جدا ان لايمكن خلق الانسان مثلا من نطفة عادة فى اقل
من ستة اشهر ويكون خلق السموات والارض وما بينهما
فى ستة ايام مع ان الحال كما قال تعالى فى سورة المؤمن لخلق
السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس
لايعلمون وايضا اخباره تعالى بخصوص قدر زمان خلقها
لابد له من نكتة اقل ما فى الباب ان يكون من جهة قلته او كثرته
دخيلا فى المقصود ولايناسب شئ منهما ههنا اذ لوكان لاجل
معرفة العباد انه تعالى قادر على خلق مثل السموات والارض
فى هذه المدة القليلة فمعلوم ان ذلك ليس له وقع فى هذا المطلوب
بعد الاخبار بامثال ان امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن
فيكون ولوكان للامتنان عليهم بان خلقه فى تلك المدة
المديدة كان لاجل تدبير ما يحتاجون اليه فى امور معاشهم
ومعادهم فظاهر ان قدر ستة ايام لايصلح لهذا المقصود فما

بيان ان المراد باليوم هنا اليوم الربانى

ان يفسر اليوم ههنا والعلم عند الله واهله بما فسره الله تعالى
تارة فى سورة الحج بقوله يستعجلونك بالعذاب ولن يخلف الله

وعده ان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون وتارة
فى سورة التنزيل بقوله يدبر الامر من السماء الى الارض ثم
يعرج اليه فى يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون او بما
اخبره تعالى فى سورة المعارج بقوله تعرج الملائكة والروح
اليه فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة فان القران
يفسر بعضه بعضا وقد يعبر عن الاول باليوم الربانى وعن
الثانى بيوم الله فعلى كل تقدير يكون ملايما لما نسب

خلق

من طلوق كل منها الى خصوص يوم من الاسبوع فى الروايات
ويتم ما يقصر عنه عند حمله على اليوم الدنيوى من معنى
الامتنان المقصود له تعالى فى كثير من امثال تلك الايات
كقوله تعالى فى سورة البقرة هو الذى خلق لكم ما فى الارض
جميعا ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو
بكل شئ عليم ولعل حمله على الاول فيما نحن فيه انسب واقرب

ولكل جزء منها اجزاء

فتصويره على ذلك ان كل امتداد سواء كان قار الذات
كالجسم او غير قار الذات كالزمان ينبغى ان يقدر له اجزاء
وهكذا الى ما يحتاج اليه التعبير عن قدر معين منها للتفهيم
بدون كلفة وذلك كتقدير الفلك بالبروج والمنازل والدرجات
وتقدير الزمان بالسنين والشهور والايام والساعات
فعلى هذا لا ابعد فى ان حكمة الالهية كانت اقتضت ان يقدر

للزمان المتقدم على زمان الدنيا بل للزمان المتاخر عن
زمانها ايضا بامثال ما قدره لزمانها من السنين الى
الساعات لكن مع رعاية نوع مناسبة لهذه الاجزاء الى
المقدر بها فكما ان المناسب لزمان الدنيا ان يكون كل يوم
منه بقدر زمان دورة للشمس بحيث كان يكون المناسب
للزمان المتقدم ان يكون كل يوم منه بقدر الف سنة من زمان
الدنيا وللزمان المتاخر ان يكون كل يوم منه مساويا لخمسين
الف سنة منه فيكون ما اخبرنا به في الايتين الاولين حال
الزمان المتقدم وفي الثالثة حال الزمان المتاخر فلا بعد
فيما يلوح من بعض الاشارات الماثورة من انه تعالى كان
قدر للزمان المتقدم اسابيع وسمي الاول من ايامها بالاحد
والثاني بالاثنين وهكذا الى السبت وكذلك قدر له شهورا
تامة كل منها ثلثون يوما سمي اولها بالمحرم او رمضان على
اختلاف الروايات في اول شهور السنة وثانيها بصفر او
شوال وهكذا الى ذي الحجة او شعبان وعلى كل تقدير كان
المجموع سنة كاملة موافقة لثلثمائة وستين يوما ثم جعل
ايام اسابيعنا وشهورنا موافقة لايام تلك الاسابيع و
الشهور في المبدا والعدة والتسمية وقد يساعد عليه ما في
سورة التوبة من قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا

عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة
حرم فنستقيم بذلك امثال ما روي انه تعالى خلق الارض
او السماء في يوم الاحد او خلق الملائكة في يوم الجمعة فلا يتوجه
اشكال وجوب تاخر اصل اليوم فضلا عن خصوص الاحد عن
خلق السموات والارض ولا اشكال لزوم خلق الملئكة فيما
تاخر عن المتاخر عنه من خلق السموات والارض على ما في حديث
للرضا عليه السلم ونستقيم به ايضا امثال ما روي ان دحو الارض
كان في ليلة خمسة وعشرين من ذي القعدة بدون استبعاد
وانقباض للعقل من جهة ان تقدم امتياز تلك الشهور بعضها
من بعض وانضباطها بتلك الاسامي على دحو الارض وما
يتبعه من خلق الانس بل الجن ايضا خلاف العادة ثم انه يلوح
مما ذكره صاحب الملل والنحل بقوله وقد اجتمعت اليهود على
ان الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والارض استوى على
عرشه مستلقيا على قفاه واضعا احدى رجليه على الاخرى فقالت
فرقة منهم ان الستة الايام هي الستة الالف سنة فان يوما عند
ربك كالف سنة مما تعدون بالسير القمري وذلك ما مضى
من لدن آدم عليه السلم الى يومنا هذا وبه يتم الخلق ثم اذا بلغ الخلق
الى النهاية ابتدا الامر ومن ابتداء الامر يكون الاستواء على
العرش والفراغ من الخلق وليس ذلك امرا كان ومضى بل هو في

المستقبل اذ عددناها الايام بالالوف انتهى ان بعضا من الكتب
السماويه كالتوريه كان متضمنا للاشاره الى ان المراد بالايام
المخلوقه فيها السموات والارض هو الايام الربانية ولكن اليهود
لم يتفطنوا بكونها سابقة على زمان الدنيا او تعمدوا في تحريفها
عن موضعها بتطبيقها على بعض ازمنة الدنيا تصحيحا لما
سولته لهم انفسهم من ان شريعة موسى عليه السلم هي اول اوامره
وشروعه في التكليف حتى لا يلزمهم الاقرار بنسخ شريعة سابقة
مستلزم لامكان وقوع مثله على شريعتهم ايضا فافهم فاذا
تاملت في مدارج ما صورناه وبيناه يظهر لك ان السموات
والارض وما بينهما المعبر عنها بالدنيا بمنزلة شخص مخلوق
من نطفة هي الما على طبق حصول استعداداته بالتدريج كما جرت
به عادته تعالى في مدة مديدة هي على حسابنا ستة الاف سنة
قمريه موافقه لستة ايام من الايام الربانيه فبعد تمام هذه
المدة التي هي بمنزلة زمان الحمل لها تولدت كامله بطالع السرطان
والكواكب في شرفها وحينئذ اخذت الشمس والقمر في حركتهما
المقدرة لهما المنوطة بهما الليل والنهار وذلك كان في يوم
الجمعه كما مر وجهه وكان ايضا سادس شهر المحرم الحرام او رمضان
المبارك عند ما مضت ثلث ساعات واثنتا عشرة دقيقه
من نهاره وسيجي وجهه عن قريب ولا ينافي ذلك ما مر من حديث

تعيين زمان حمل الدنيا وزمان ولادتها بحسب الشهور واليوم والساعات والدقايق

وسياتي

الرضا عليه السلم انه كانت الشمس عند كينونتها في وسط السما لانه
عليه السلم في صدد تصوير بعض وضع نهار ايام الدنيا حينئذ
لا الايام الربانيه وما نحن فيه مبني عليها فلا يلزم الموافقه
هذا هو مبدا عمر الدنيا واما مبدا خلقها من نطفتها فمقدم
عليه بقدر ما عرفت من زمان حملها فكان مبدا اول يوم
الاحد من تلك الايام غرة احد الشهرين ولا شك بما نصب
لنا من الدلالات اليقينه ان لها امدا محدودا واجلا
محدودا ويقرب احتمال انه تعالى كان قدر لحمله زمانها
من مبدا خلقها الى حلول اجلها سنة كاملة من السنين
الربانية فجعل ستة ايام منها بازا خلقها والباقية وهي
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما بازا عمرها وانها كما مر تساوي
لثلثمائة واربعة وخمسين الف سنة من السنين القمريه
الدنيويه يلوح ذلك من جملة روايات وعدة اشارات من
الصادقين عليهم السلم منها ما روى عن رسول الله صلى الله عليه
وآله في فضل الجهاد وتوابعه ان رباط يوم في سبيل الله خير من
عبادة الرجل في اهله سنة ثلثمائة وستين يوما كل يوم الف
سنة فان الذكي يتفطن من الخصوصية المذكورة فيها لكل من
السنة واليوم بان المراد بهما غير السنة واليوم الدنيويين اذ لا
سنة في الدنيا بهذا العدد من الايام فانه لا يوافق شيئا من

تعيين زمان عمر الدنيا

الشمسية والقمرية المعتبرتين فيهما ولا يوم في الدنيا موافقا لذلك
الامتداد من الزمان فيظن ان هذا التعبير كناية عن نهاية
ما يتصور للرجل من العبادة وهو تمام زمان الدنيا ومنها
ما رواه جمع من اكابر المحدثين من حديث الاختزال بعبارات
مختلفة متوافقة المعنى فروى الصدوق رحمه الله في من لا
يحضره الفقيه عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن ابيه
عن الصادق عليه السلم قال قلت له ان الناس يروون ان
رسول الله صلعم ما صام من شهر رمضان تسعة وعشرين يوما
اكثر مما صام ثلثين قال كذبوا ما صام رسول الله صلى الله
عليه وآله الا تاما ولا تكون الفرايض ناقصة ان الله
خلق السنة ثلثمائة وستين يوما وخلق السموات والارض
في ستة ايام فحجزها من ثلثمائة وستين يوما فالسنة ثلثمائة
واربعة وخمسون يوما وشهر رمضان ثلثون يوما لقول الله
عز وجل ولتكملوا العدة والكامل تام وشوال تسعة وعشرون
يوما وذو القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا
موسى ثلثين ليلة فالشهر هكذا ثم هكذا اي شهر تام وشهر
ناقص وشهر رمضان لا ينقص ابدا وشعبان لا يتم ابدا
وروى ثقة الاسلام قدس سره في الكافي باسناده عن محمد
بن اسمعيل عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلم ان الله

عز وجل

ط السنة ٧

عز وجل خلق الدنيا في ستة ايام ثم اختزلها عن ايام السنة
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما شعبان لا يتم ابدا ورمضان
لا ينقص والله ابدا ولا تكون فريضة ناقصة ان الله عز وجل
يقول ولتكملوا العدة وشوال تسعة وعشرون يوما وذو
القعدة ثلثون يوما لقول الله عز وجل وواعدنا موسى ثلثين
ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة وذو الحجة
تسعة وعشرون يوما والمحرم ثلثون يوما ثم الشهور بعد ذلك
شهر تام وشهر ناقص الحديث ووجه دلالة هذا الحديث على
ما ذكرنا ان السنة الاولى فيه وهي المختزلة عنها الايام السنة
يجب ان يحمل على السنة الربانية لما مر ولان شيئا من السنة الشمسية
والقمرية الدنيويتين لم يخلق ثلثمائة وستين يوما كما تقرر
في موضعه ولانه لو حملت على الدنيوية فاما ان يحمل الايام الستة
ايضا على الايام الدنيوية فغاية ما يلزم من اختزالها عنها ان
يكون السنة الاولى من سني عمر الدنيا ثلثمائة واربعة وخمسين
يوما فلا يلزم هذا النقصان في جميع السنين واما ان يحمل على
الايام الربانية فلا يتصور الاختزال المذكور حينئذ فان يوما
من تلك الايام كالف سنة من تلك السنين فتحقق ان المراد
بتلك السنة السنة الربانية على وفق ما بينا ان المراد بالايام الستة
الايام الربانية واما السنة الثانية في الحديث فيجب ان يحمل على السنة

بيان حديث معنى الاختزال ووجه
دلالته على ان زمان عمر الدنيا

المستتبعة

الدنيوية المستتبعة لنقصان بعض شهورها وهو ظاهر فعلى
ذلك ما يفهم منه من تفرع النقصان في تلك السنة وشهورها
على الاختزال المذكور يدل على انه لو لم يختزل الايام الستة
المذكوره من راس السنة الربانية المذكوره بل وقع خلق الدنيا
في زمان خارج عن تلك السنة متصل بها لكانت ايام السنة
الدنيوية ثلثمائة وستين وكذا يدل على ان الايام المختزلة
لو كانت عشرة مثلا لكانت ايام السنة الدنيوية ثلثمائة وخمسين
ولو فرضت عشرين لكانت ثلثمائة واربعين وعلى هذا القياس
فيظهر بذلك انه مبني على ان الحكمة الالهية اقتضت مساواة
الايام الباقية بعد الاختزال من السنة الربانية مع ايام كل
سنة من السنين الدنيوية فيتفطن الذكي من لزوم تلك المساوات
بين هاتين الايامين انهما منسوبتان الى شيء واحد فكما ان ايام
السنة الدنيوية منسوبة الى الدنيا ومحسوبة من عمرها كذلك
الايام الباقية المذكوره منسوبة اليها لاجل عمرها ويؤيده انتساب
الايام الستة المختزلة ايضا اليها لاجل خلقها فتبين مما
قررناه سر هذا الاختزال وكونه على النحو المذكور ايضا فانه لو لم
يقع او وقع لا على النحو المذكور لكان يزيد الف سنة من سني
عنها — الدنيا على يوم من الايام الربانية او ينقص وهو خلاف ما اخبر الله
تعالى به من مساواتهما المبنية على حكمة ومصلحة بلا شبهة ثم ليعلم

ان كون

ان كون السنة الدنيوية القمرية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما
مبني على ما تعارف من اسقاط الكسر الناقص عن النصف في
الحساب مساهلة فلا ينافي كونها في الحقيقة زائدة عليه
بثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة على ما هو
المضبوط بالارصاد فعلى ذلك تكون بقية السنة الربانية التي
عمر — بازاء عمر الدنيا ايضا زائدة بمثل تلك الساعات والدقائق
بحكم المساواة المذكوره فيلزم من هذه الجهة ان يكون الايام
الستة المختزلة لخلق الدنيا ناقصة عنها ايضا بالقدر المذكور
لئلا يلزم زيادة مجموعهما على ثلثمائة وستين وقد اشرنا في
تصوير زمان حمل الدنيا الى هذه الدقيقة فتذكر ثم بعد ما
اتقنت المقدمات المذكوره تعرف بادنى تامل ان المقصود
في الحديث على طبق امثاله ان شهر رمضان عند اشتباه
هلاله يجب ان يوخذ تاما ابدا ومصداقه ان يصام يوم الشك
دائما فيصير بذلك شعبان في هذه الصورة ناقصا ابدا و
يمكن ان يستدل عليه بان الشهور التامة في السنين اكثر
واغلب باعتبار الكسر الزائد على ايامها كما عرفت فانه يحصل منه
في كل سنتين او ثلث سنين يوم واحد فلكل من الشهور نصيب
منه يصيبه على سبيل النوبة وان كان اهل الحساب لسهولة
العمل يزيدونه دائما على الشهر الناقص الاخير من السنة الاخيرة و يسمون

توجيه ما في حديث الاختزال وغيره
ان شهر رمضان تام ابدا

فان استلزم افطاره صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام
التي كانت شهر رمضان يجب

تلك السنة التي صار عدد ايامها بالاعتبار المذكور ثلثمائة
وخمسة وخمسين بسنة الكبيسة وسيجي لها عن قريب زيادة
توضيح فكل شهر معين يكون كونه ثلثين اكثر من كونه تسعة
وعشرين فظهر سر كذب ما رواه الناس في كمية ما صام
رسول الله صلى الله عليه وآله من شهر رمضان واذا كان
الحال كذلك فعند حصول الاشتباه في ان هذا الشهر
تام او ناقص خصوصا اذا تعلق به فرض من الفرايض كالصيام بصدد
يجب ان يؤخذ تاما الحاقا له بالاكثر الاغلب ولما كان
هذا الاستدلال مبنيا على ما لا يعرف الا بمعرفة الارصاد
او ما شابهها تنزل عليه السلم عنه الى الاستدلال بما هو المعروف
بين جميع الناس من اصل احتمال الزيادة والنقصان في الشهور
فان مجرد الاحتمال المذكور فيما يتعلق به فريضة موجب لاخذه
تاما كيلا يلزم نقصان في الفرايض بمعنى عدم تحصيل اليقين
في ابراء الذمة عنها فاضاف اليه تنبيهات دالة على رجحان
تمامية شهر رمضان منها انه كان تاما بحسب الخلقة الاصلية
المقدمة على قضية الاختلال فيجب ابقاؤه على ما كان حتى
يتحقق فيه خلاف الاصل بتحقق عروض النقصان ومنها
انه لا شبهة في وجوب اكمال عدة قضائه في صورة الشك
في عدد ما فات منه بمرض او سفر كما يظهر من قوله تعالى ولتكملوا

العدة فيجب اكمال ادائه في هذه الصورة بطريق اولى ومنها انه
تام على قاعدة الحساب دائما كما ان شعبان ناقص على هذه
القاعدة دائما وهي معتبرة شرعا في الجملة كما يظهر من حكاية
ميقات موسى عليه السلم فلا يبعد وجوب الرجوع اليها عند
ضرورة حصول الاشتباه فتدبر ثم اعلم ان هذا الحديث
مما استصعب حله الاعلام في دراية الروايات حتى ان بعضهم
لم يكتف بما طوى كشحا عن التامل في استخراج المقصود منه
بل اورد عليه وجوها من الطعن يظهر من الرجوع الى كتاب
تهذيب الاحكام واما الاستاد مد ظله فقرره واوضح في
شرح الكافي بما حاصله ان المقصود فيه ابطال مذهبين
الاول تحريم صوم يوم الشك عند اشتباه هلال رمضان
كما ذهب اليه المخالفون والثاني كونه نافلة عند ذلك كما ذهب
اليه جمع فبالغ عليه السلم في ذلك ببيان ان افطار يوم الشك
ليس موافقا لاحكام الشرايع السابقة ولا لاحكام شريعتنا
اما السابقة فلكون بعضها كشريعة آدم عليه السلم مبنية على الشهور
الشمسية التي كل منها ثلثون يوما فكانت ايام سنتهم ثلثمائة
وستين يوما بلا كسر فكانوا يزيدون في آخر السنة خمسة
او ستة كما هو المشهور في هذا الزمان بين المنجمين وكون بعضها
كشريعة الانبياء السابقة على شريعة نبينا صلى الله عليه وآله مبنية

على الشهور القمرية على نحو ما يعتبرون اهل الحساب فكانت ايام
شهر منها ثلثين وشهر منها تسعة وعشرين وهكذا فكانت ايام
سنتهم ثلثمائة واربعة وخمسون بلا كسر غالبا الا في سنة
الكبيسة التي يجتمع من الكسور يوما فكانوا يزيدونه في آخر
ذي الحجة بناء على اعتبار اول سنتهم من المحرم فعلى كل تقدير
يلزم ان يكون شهر رمضان تاما ابدا وعلى التقدير الثاني
يلزم ايضا ان يكون شعبان ناقصا ابدا هذا حال الشرايع
السابقة واما شريعتنا فظاهر انها مبنية على رؤية الاهلة
ومعلوم بالارصاد والتجربة ايضا ان زمان ما بين وضعين
معينين للهلال في شهرين بالنسبة الى الشمس يكون زايدا على
تسعة وعشرين يوما ونصف يوم باربعة و~~عشرين يوما~~ [اربعين]
~~ونصف يوم باربعة وعشرين~~ دقيقة والمنجمون يعبرون عن هذا
الزمان بالشهر الوسطي فعند حصول الاشتباه في هلال
اول رمضان او اخره يجب ان يعتبر تاما فيصام ثلثون بل احد
وثلثون في بعض الصور وان كان عدده في الواقع تسعة
وعشرين بناء على تحصيل براءة الذمة عما وقع الامر باكماله قضاء
فضلا عن ادائه كما في صورة الشك في عدد ما فات منه في
ايام مرض او سفر فيكون شهر رمضان في شريعتنا ايضا تاما
عند حصول الاشتباه المبني عليه هذا الحديث وامثاله فلو

بنا في

بنا في امثال ما روي انه شهر من الشهور يصيبه ما يصيب الشهور
من النقصان فانه بيان الواقع في صورة عدم الاشتباه فالمراد
بالسنة في الاولى ثلثمائة وستون يوما وفي الثانية ثلثمائة
واربعة وخمسون يوما واختزال الايام الستة عن الاولى حتى
يطابق الثانية حكاية عما وقع في الشرايع السابقة بالنسبة
الى الشريعة المتقدمة عليها انتهى بمضمونه وقد حمل بعض من
اذكياء الفضلاء المتاخرين الجزاء والاختزال المذكور في هذا
الحديث على معنى غريب فقال السنة تطلق في العرف على
الشمسية التي هي عبارة عن عود الشمس بحركتها الخاصة لها الى
الموضع الذي فرض اولا كاول الحمل مثلا الذي يتساوي
عند حلولها فيه زمان الليل والنهار تقريبا بعد ان كان
الليل اطول في معظم المعمورة وعلى القمرية التي هي عبارة عن
عود القمر الى وضعه المفروض اولا مع الشمس في سمت الحركة اثنتا
عشرة مرة كل مرة تسمى شهرا وقد علم بالتجربة والرصد ان زمان
الاولى يكون ثلثمائة وخمسة وستين يوما وكسرا من يوم
وزمان الثانية ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وكسرا ولو فرض [فارضه]
كون الشمس اسرع حركة بحيث يتم دورتها في ثلثمائة وستين
بلا زيادة ونقصان والقمر بحاله يكون مقدار السنة القمرية
ايضا ثلثمائة وستين يوما كل شهر ثلثون يوما كما لا يخفى

ذكر حمل بعض الفضلاء في معنى حديث الاختزال مع ما يرد عليه

على المحاسب وحينئذ لم يكن اختلاف بين السنة القمرية و
الشمسية لكن قد جعل الله سبحانه زمان الشمسية اكثر من
ذلك بقريب من ستة ايام وزمان القمرية انقص بنحو ذلك
لمصالح تعود الى مخلوقاته فى السموات والارضين ينتظم
بها النظام الاكمل الذى لا يعلم كنهه الا هو فلعل هذا هو
المراد من جعل السنة ثلثمائة وستين وجبر الستة الايام عنها
بل لا ينقبض العقل من ان يكون المراد بخلق السموات والارض
فى ستة ايام ذلك اعنى على اختلاف نظام لحركة السماوات
خصوصا النيرين الذين قدرت بهما الشهور والاعوام
والليالى والايام وغير ذلك من مصالح الانام قدر ذلك الاختلاف
ستة ايام فى كل سنة فليتفكر جدا فى ذلك انتهى ولا يخفى
انه خيال لا يخلو من لطافة ولكنه بعد الاغماض عما فيه من
جهة ارتكاب التكلف اللفظى معيوب من وجوه الاول ان كون
سرعة الشمس على الوجه المذكور مستلزمة لكون السنة القمرية
ايضا ثلثمائة وستون يوما انما يكون حقا اذا كان زيادة
ايام الشمسية على ثلثمائة وستين موافقة لنقصان ايام القمرية
عنه حقيقة وليس كذلك فان الاول لا يزيد على خمسة ايام و
ربع يوم فى شىء من الارصاد المتداولة والثانى يزيد على خمسة
ايام وخمسة اثمان يوم بالاتفاق فاقل ما به التفاوت يزيد

اشارة الى ما نقل عن ابرخس من المحققين من ان الكسر المذكور عند بعضهم اكثر من الربع بجزء من ستة وسبعين جزء ونصف جزء منه

على تسع ساعات فالصواب ان يعرض سرعتها بقدر نصف
التفاوت بين زماني السنتين حتى يتساويا وارتفع التفاوت
عما بينهما بالكلية كما هو المقصود وما يلزم حينئذ من عدم
بلوغ شىء منهما الى الستين حقيقة بل يكون اقل منه بنحو خمس
ساعات فالامر فيه سهل فانه لا ينافى اطلاق الستين عليه
عرفا كما عرفت مرارا فافهم الثانى ان كون السنة ثلثمائة
وستين يوما فى الحديث اخبار عن الواقع سواء حمل الخلق
على معنى الايجاد او التقدير وعلى ما ذكره فرضى لا وقوع له اصلا
الثالث ان المراد بالايام المختزلة عن ايام السنة اذا كان هذه
الايام فكيف يتصور ان يكون بعضها لاجل الارض وبعضها
لاجل السماء مثلا كما يظهر من اية سورة فصلت بل غاية ما يتصور
ان يكون لها دخل فى النظام المقصود بالنسبة الى الجميع الرابع ان
هذا المعنى لهذه الايام لا يوافق شيئا من الروايات الدالة على
تعيين يوم من ايام الاسبوع لخلق كل من المخلوقات المذكورة
وطرح الجميع لاجل هذا المعنى بعيد عن الانصاف جدا ومنها
انه روي في مجمع البيان وغيره فى تفسير قوله تعالى فى سورة
الكهف ولبثوا فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
قل الله اعلم بما لبثوا له غيب السموات والارض الاية ان يهوديا
سال عليا عليه السلم عن مدة لبثهم فاخبر عليه السلم بما فى القرآن

فقال انا نجد في كتابنا ثلثمائه فقال عليه الحلم ذلك سني
الشمس وهذا سني القمر الحديث توضيح ذلك على ما يحتاج
الى تقدمة تصوير حقيقه السنتين المذكورتين على سبيل
الايجاز ولتفصيلها مقام اخر سيتضح بهذا التصوير مطالب
اخرى مهمة ايضا ان شاء الله تعالى فاعلم ان السنة الشمسية
عبارة عن مدة دوره للشمس بحركتها الخاصة من اي مبدا
فرض وتلك المدة على ما استقر عليه رصد ابرخس ومن وافقه
من المتقدمين ثلثمائه وخمسة وستون يوما وربع تام
من يوم وعلى ساير الارصاد المشهوره لا يبلغ الكسر الى الربع
بل اقل منه بدقايق معدوده وهي كما فصله البرجندي في شرح
التذكره على رصد البتاني ثلث عشره دقيقه وثلثه اخماس
دقيقه وعلى حساب المغربي اثنتا عشرة دقيقه وعلى رصد
مراغة احدى عشره دقيقه وعلى رصد بعض المتاخرين
تسع دقايق وثلثة اخماس دقيقه وعلى رصد بطلميوس اربع
دقايق واربعة اخماس دقيقه فالفرس من زمان جمشيد او
قبله والروم من عهد اسكندر او بعده كانوا يعتبرون الكسر
ربعا تاما موافقا لرصد ابرخس وانما الفرق بينهما ان الروم
كانوا يكبسون الربع المذكور في كل اربع سنين فيزيدون على
الرابعة يوما تصير به ثلثمائه وستة وستين وان الفرس الى

بيان طريق الفرس والروم والسلجوقي في حساب السنة الشمسية

البتان بالكسر او بالفتح والتشديد قرية بحران منها محمد بن جابر البتاني المنجم

عهد يزدجرد اخر ملوك العجم او بعض الاكاسرة السابقة عليه
كانوا يكبسونه في كل مائة وعشرين سنة فيزيدون على
الاخيرة ثلثين يوما تصير به ثلثمائه وخمسة وتسعين يوما
وقد كان يتفق لهم تجديد التاريخ واسقاط ما مضى من
السنة عند جلوس ملك جديد منهم واما بعد ذلك العهد
فكانوا لا يلتفتون الى كبس الكسر المذكور اصلا فكانت
سنوهم دائما ثلثمائه وخمسة وستين فمبدا سني كل
من هذه الطوايف كاول تشرين الاول للروم واول فروردين
ماه المسمى بالنيروز لطوايف الفرس وكذا كل جزء من شهورهم
كان غير مطابق لمبدا سني الاخرى ولا لجزء معين منها دائما
بل كل جزء من كل هذه التواريخ لاختلاف طريق حسابهم
داير في كل جزء من الاخر بمرور الايام وايضا لم يكن شيء من تلك
المبادي ولا ساير الاجزاء مطابقا دائما لمبدا فصل من الفصول
ولا لشيء من اجزائها بل كل منهما داير في اجزاء الفصول وبالعكس
وهكذا الحال الى عهد السلطان جلال الدين ملكشاه السلجوقي
فاحب ان يوضع تاريخ في زمانه باسمه ممتازا عن التواريخ المشهورة
فامر من بحضرته من اهل الخبرة بذلك فبنوا الحساب على رصد
بطلميوس او من وافقه في نقصان الكسر عن الربع اعتقادا
منهم انه اصح من الرصد المبني عليه التواريخ المذكورة ثم اعتبروا

[illegible]

اول السنة حفظا من ان يدور في الفصول يوم انتقال الشمس
الى الاعتدال الربيعي قبل نصف النهار فكان حينئذ قد
اتفق ذلك الانتقال يوم الجمعه عاشر شهر رمضان المبارك
سنة احدى وسبعين واربعمائة وكان مطابقا للتاسع
عشر من فروردينماه اليزدجردي اول سنتهم فجعلوا
اليوم المذكور اول فروردينماه من السنة الجلالية واسقطوا
الايام السابقه عليه من درجة الاعتبار وسموا هذا
اليوم بالنيروز السلطاني فاستقر الامر في حساب السنين
الشمسيه على ان يعدوا من النيروز المذكور ثلثمائة وخمسة
وستين يوما فيجعلوا اليوم السادس نيروز السنة الاتية
ثم يكبسوا الكسر لكونه اقل من الربع في كل اربع سنين او خمس
سنين فتصير سنة الكبيسة ثلثمائة وستة وستين يوما
وهذه الطريقه مستمرة الى زماننا هذا هو تصوير السنة الشمسية واما السنة
القمريه فهي عبارة عن مدة سير القمر من وضع معين له
بالنسبة الى الشمس كالاجتماع مثلا الى مثل ذلك الوضع
اثنتى عشرة مرة عدد الشهور الاثنى عشر وهذه المدة بالاتفاق
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وخمسا وسدسا من يوم هما
عبارة عن ثماني ساعات مستوية وثمان واربعين دقيقة
فتصير حصة كل شهر تسعة وعشرين يوما ونصف يوم وثلث عشر
واربعون

بيان طريق العرب في حساب السنة القمرية

واربعون دقيقة فطريقة اهل الحساب من العرب المستعملين
للسنين القمريه انهم ياخذون الشهور من المحرم اول سنتهم
شهرا تاما وشهرا ناقصا فيجتمع من تلك الشهور على هذا النحو
ثلثمائة واربعة وخمسون يوما فيكبسون الكسر الزايد في كل
ثلثين سنة باحدى عشر يوما فيزيدون على ذي الحجة في السنة
الثانية والخامسة والسابعة وبالجملة على ترتيب بهزيجوح
ادوط او ما يشبهه يوما ليصير عدد ايام السنة به ثلثمائة
وخمسة وخمسين وهي سنة الكبيسة المعروفة عند العرب
وقد عرفت طريق كبيسة الروم والفرس فسنة الكبيسة
على جميع الاصطلاحات سنة يزاد عليها يوم او شهر فما وقع
في عبارة الجوهري وصاحب القاموس حيث قالا السنة
الكبيسة التي يسترق منها يوم وذلك في كل اربع سنين انتهى
لا يوافق شيا من تلك الكبايس كما لا يخفى ومن اراد تصحيح
العبارة المذكورة بحملها على كبيسة الروم فقد اشتغل نظره
بالاربع واعتزل سمعه عن الاستراق وههنا شيء اخر هو ان الكبس
بمعنى الطم فتكون الكبيسة حقيقة اسما لليوم المجتمع من الكسور
منقولا من وصف الكبيس بمعنى المكبوس له فيبعد توصيف
السنة به كما في العبارة المذكورة فالانسب ان يضاف اليه السنة
فيقال سنة الكبيسة كما سيجي في عبارة الكافي واذ قد عرفت

بحث على الجوهري وصاحب القاموس في معنى سنة الكبيسة

بيان السنة بين الشمسية والقمرية

حقيقة السنين الشمسية والقمرية تحقق عندك بادنى
تامل ان السنة القمريه ناقصة عن السنة الشمسيه الابرخسية
بعشرة ايام واحدى وعشرين ساعة واثنتى عشرة دقيقة و
بعبارة اخرى احد عشر يوما الا ساعتين وثماني واربعين
دقيقه واما عن السنة الشمسية باعتبار الارصاد الاخرى
فالتفاوت اقل منها بعدة دقايق على حسب ما هو تفصيله فيستفاد
من التامل فيما قررنا فوايد علمية نشير الى المهمات منها الفايدة
الاولى ان فيما تضمنته الرواية المذكورة في تفسير الاية المزبوره
اشكالا لا يمكن تحريرها بوجهين احدهما ان ايام السنة القمريه
في مدة ثلثمائه وتسع سنين اذا قسمت على ثلثمائه تخرج حصة
كل سنة شمسية ثلثمائه واربعة وستين يوما وثلثا وعشرين
ساعة مستوية وستا وخمسين دقيقة وثماني وثلثين ثانية
واربعة وعشرين ثالثة ولا يوافق ذلك شيئا من الارصاد المتداولة
المذكوره بل ناقص عن الجميع وثانيهما ان التفاوت المضبوط
بين السنتين في مدة ثلثمائه سنة يزيد على تسع سنين على
جميع الارصاد فانه على رصد البتاني مع ان مقتضاه اقل من
ساير الارصاد يبلغ الى عشرة ايام وعشرين ساعة وست
واربعين دقيقه واربع وعشرين ثانية واذا ضرب هذا المقدار
من الزمان في ثلثمائه وقسم الحاصل على مقدار السنة القمرية

تقرير الاشكال المتوجه على ما يروى في تفسير اية الكهف وحله

التباين بالكسر او بالفتح وان ... ورده ان منها احد ... انا قد المنجم و...

يزيد

يزيد الخارج على تسع سنين قمريه باربعة وسبعين يوما
واربع ساعات وثمان واربعين دقيقه فكيف على ساير
الارصاد حتى انه على رصد ابرخس المبني عليه حساب الروم
والفرس من قديم الايام بل المعروف بين جميع الطوايف في
صدر الاسلام يزيد على تسع سنين بسبعة وسبعين
يوما وثمان واربعين دقيقه فلا تستقيم الموافقة المستفادة
من الرواية المذكورة وحل هذا الاشكال ان عدم الاعتناء
بالكسور القليله في جنب احاد الصحاح تارة باسقاطها سيما
اذا لم يبلغ النصف وتارة باكمالها اي عدها تامة سيما اذا
جاوز النصف وكذا بالاحاد القليلة في جنب العشرات و
بالعشرات القليله في جنب المات وهكذا امر شايع ومعروف عرف
عام في المحاورات الحسابيه يبتني عليه كثير من القران والحديث
وقد مر في الايام الستة المخلوق فيها الدنيا بنص القران انها
ناقصة عن الستة الحقيقية بثماني ساعات وثمان واربعين
دقيقه وان ثلثمائه واربعة وخمسين يوما مدة السنة القمرية
على ما تدل عليه الروايات ناقصة عن السنة الحقيقية بمثل ذلك
فلا باس ان يخبر تعالى بان مدة لبث اصحاب الكهف ثلثمائه
سنة بالشمسية او ثلثمائه وتسع سنين بالقمرية وكانت
ناقصة عن الاولى حقيقة بمثل تلك الايام القلايل او كانت

بيان الاشكال المتوجه على حديث من الكافي وحله

مطابقة لها وكانت زائدة على الثانية حقيقة بمثلها او كان
في الاول نقصان وفي الثانية زيادة يصير المجموع مساويا
لمثل تلك الايام فان في رعاية مطابقة العرف في تلك المحاورات
لمندوحة عن كل بها حتى انه يمكن ان يفيد عرفا امثال ذلك بانه
كذلك بلا زيادة ولا نقصان اعتمادا على ان تحقق الزيادة
والنقصان في عرف الحاسبين انما هو بالصحاح او ما في
حكمها دون امثال تلك الكسور فلا يبعد ان ينحل بهذه
الدقيقة ما يتوجه من الاشكال على ما رواه ثقة الاسلام في
باب ما جاء في الاثنى عشر والنص عليهم عم من كتاب الحجة من
الكافي عند ذكر سؤالات يهودي من ولد هرون عن امير المؤمنين
عليه السلم انه قال اخبرني عن وصي محمد كم يعيش من بعده وهل
يموت او يقتل فقال يا هروني يعيش بعده ثلثين سنة لا يزيد
يوما ولا ينقص يوما ثم يضرب ضربة ههنا يعني على قرنه فتخضب
هذه من هذا الحديث وتقرير الاشكال هو ان وفات رسول
الله صلى الله عليه وآله كان اما مطابقا لثاني عشر شهر
ربيع الاول من السنة الحادية عشرة من الهجرة كما في الكافي واما
مقدما عليه باربعة عشر يوما كما في غيره وعلى اي تقدير
تكون المدة التي بينه وبين وفات امير المؤمنين عليه السلم الواقع
في الحادي والعشرين من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة

اتفاقا ناقصة عن ثلثين سنة قمرية باكثر من خمسة اشهر
فضلا عن الشمسية لزيادة الشمسية على القمرية بقريب من احد
عشر يوما كما مر فكيف يستقيم قوله عليه السلم لا يزيد يوما ولا
ينقص يوما وتقرير الحل ان المراد بثلثين سنة السنون
القمرية وان المدة المذكورة وان كانت ناقصة عنها بحسب
الحقيقة لكنها تامة بحسب العرف لان كل حد بين تسعة
وعشرين ونصف وبين ثلثين ونصف بناء على الخصوصية
المعتبرة في الكسور الغير البالغة الى النصف والمجاوزة عنه
في عرف الحاسبين كما مر من جملة مصداقات العرفية بلا ريب
فلا يكون شيء منها زائدا على ثلثين سنة عرفية ولا ناقصا
عنه اصلا وانما قد يحكم بالزيادة والنقصان اذا كان خارجا
عن الحدين وليس فليس فضمير لا يزيد ولا ينقص على ذلك
اما راجع الى ثلثين سنة او الى الوصي نظير قوله تعالى لا
يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويمكن ان يقال المراد
عدم الزيادة والنقصان في قدر ما قدره الله تعالى من تلك
المصداقات لكونه امرا محتوما لا يجري فيه البداء والمحو والاثبات
فيمكن ان يكون الضميران حينئذ راجعين الى الله تعالى كما لا
يخفى وللاستاد مد ظله في توجيه هذه الرواية في شرح الكافي
قال لا تزيد بالمعجمة والخاتمة والمهملة نفي مخاطب معلوم باب

فيها وليس كذلك بل معنى ... على انها تمام الكسر

ضرب من المتعدي يوما مفعول به وفي على هذا لا تنقص
والمقصود انك رايت ثلثين سنة في كتاب هرون فتوهم
انه لا كسر فان ما بين الالوفاتين تسع وعشرون سنة وستة
اشهر واحد عشر يوما ثم قال ويحتمل كون الفعلين من الغائب
المجرد وكون الضميرين لكتاب هرون لكن الانسب حينئذ
الماضي انتهى واذا اتقنت شيوع المسامحة المذكورة في
المحاورات الحسابية افتتح عليك باب المخرج عن كثير مما
يعد من المعضلات في هذا الباب من جملة ذلك ما رواه ثقة
الاسلام نور الله مرقده في باب ليلة القدر من كتاب الصيام
من الكافي عن ابي عبد الله عليه السلم قال اري رسول الله
صلى الله عليه وآله في منامه بني امية يصعدون على منبره من
بعده يضلون الناس عن الصراط القهقري فاصبح كئيبا حزينا
قال فهبط عليه جبرئيل عليه السلم فقال يا رسول الله مالي
اراك كئيبا حزينا قال يا جبرئيل اني رايت بني امية في ليلتي
هذه يصعدون منبري من بعدي يضلون الناس عن الصراط
القهقري فقال والذي بعثك بالحق نبيا اني ما اطلعت
عليه فعرج الى السماء فلم يلبث ان نزل عليه باي من القرآن يؤنسه
بها قال افرايت ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون
ما اغنى عنهم ما كانوا يمتعون وانزل عليه انا انزلناه في ليلة

تحقيق معنى كون ليلة القدر خيرا من الف شهر على ما يفهم من الروايات

القدر وما ادريك ما ليلة القدر ليلة القدر خير من الف
شهر جعل الله عز وجل ليلة القدر لنبيه عليه السلم خيرا من الف
شهر ملك بني امية الحديث وقد روي مثل ذلك في كتاب
الروضة بادنى تغيير وقد ذكر عميد الرؤسا في بيان سند الصحيفة
الكاملة ما يقرب منه فروي باسناده عن متوكل بن هرون
عن ابي عبد الله عليه السلم ان ابي حدثني عن ابيه عن جده
عن علي عليه السلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله اخذته نعسة
وهو على منبره فراى في منامه رجالا ينزون على منبره نزو
القردة يردون الناس على اعقابهم القهقري فاستوى رسول
الله صلى الله عليه وآله جالسا والحزن يعرف في وجهه فاتاه
جبرئيل عليه السلم بهذه الاية وما جعلنا الرؤيا التي اريناك
الا فتنة للناس والشجرة الملعونة في القرآن ونخوفهم فما
يزيدهم الا طغيانا كبيرا يعني بني امية قال يا جبرئيل اعلى عهدي
يكونون وفي زمني قال لا ولكن تدور رحى الاسلام من مهاجرك
فتلبث بذلك عشرا ثم تدور رحى الاسلام على راس خمس و
ثلثين من مهاجرك فتلبث بذلك خمسا ثم لابد من رحى
ضلالة هي قائمة على قطبها ثم ملك الفراعنة قال وانزل الله
تعالى في ذلك انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة
القدر ليلة القدر خير من الف شهر تملكها بنو امية ليس فيها

ليلة القدر الحديث وجمع من المخالفين ايضا رووا ما يشبه ذلك
منهم الترمذي روي انه لما اعترض رجل على الحسن بن علي
عليهما السلم في مصالحته مع معوية اعتذر عليه السلم عنها
بان رسول الله صلى الله عليه وآله راى في منامه بني امية على منبره
فحزن فنزل انا اعطيناك الكوثر يا محمد يعني نهرا في الجنة ونـ
نزل انا انزلناه في ليلة القدر وما ادريك ما ليلة القدر
ليلة القدر خير من الف شهر يملكها بعدك بنو امية يا محمد
وقد ذكر البيضاوي ايضا في جملة تفاسير قوله تعالى وما جعلنا
الرويا التي الخ انه راي قوما من بني امية يرقون منبره و
ينزون عليه نزو القردة فقال هو حظهم من الدنيا يعطونه
باسلامهم ثم ذكر انه على هذا كان المراد بقوله الا فتنة للناس
ما حدث في ايامهم ولكنه مع ذلك اغمض عن حمل الشجرة
الملعونة في تتمة الاية عليهم عطفا على فتنة كما هو الظاهر
بل تعسف وجعلها عطفا على الرويا واكتفى بتفسيرها بالـ
بالزقوم وتاويلها بالشيطان وابي جهل والحكم بن العاص
واما الميبدي فقد انصف وصرح بحملها عليهم وايده بما
في كتاب علي عليه السلم الى معوية منا المشكوة والزيتونة
ومنكم الشجرة الملعونة بل اشار ايضا الى ما تفطن به من
المناسبة اللطيفة للمقام في الفقرة المتصلة بها وما بين بعدهم

الا

الا طغيانا كبيرا فافهم والاشكال الحسابي في هذا البحث
في مقامين المقام الاول كون زمان ملك بني امية الف
شهر كما تدل عليه الروايات وتقريره ان ابتداء ملكهم حين استقل
معوية بن ابي سفيان اولهم بمصالحة الحسن بن علي عليه السلم
في جمادي الاولى سنة احدى واربعين من الهجرة واما انتهاء
ملكهم ففيه احتمالات وقوع بيعة عظماء العرب في جامع الكوفة
لابي العباس السفاح عبد الله بن محمد بن علي اول العباسية
بسعي حسن بن قحطبة من جهة ابي مسلم المروزي بعد فتح خراسان
وعراق العجم وذلك في ربيع الاول من سنة اثنتين وثلثين
ومائة او استقلال السفاح بغلبة عبد الله بن علي عمه على مروان
الحمار اخر بني امية وهزيمته الى الشام والظاهر ان ذلك في
ربيع الاخر من السنة المذكورة او انقراضهم بقتل مروان في بعض
حدود مصر وذلك في ذي القعدة او ذي الحجة من السنة المذكورة
فبالجملة مدة ملكهم تنقص عن احدى وتسعين سنة بشهرين
او شهر او تزيد عليها بستة اشهر او سبعة اشهر وعلى اي تقدير
تزيد على الف شهر اما بتسعين شهرا او باحد وتسعين او
بثمانية وتسعين او بتسعة وتسعين المقام الثاني كون
بقاء دوران رحى الاسلام من مهاجر النبي صلى الله عليه وآله
بحيوته عشر سنين ثم كون العود الى الدوران بعلي عليه السلم

فی راس خمس وثلثین من الهجره ثم کون البقاء علی ذلك بحیوته علیه السلم الی خمس سنین کما تدل علیه روایة متوکل وتقریر الاول
ان الاقوال فی مبدا هجرته صلی الله علیه واله وان کانت
کثیره کما سیجی مع تحقیق الصحیح منها عن قریب ولکن لا
یطابق شی منها لوفاته الواقع اما للیلتین بقیتا من
شهر صفر کما فی المقنعه او فی ثانی عشر شهر ربیع الاول کما
فی الکافی فزمان حیوته صلی الله علیه واله بعد الهجره اما
زاید علی تمام عشر سنین او ناقص عنه بقلیل وتقریر
الثانی ان قتل عثمان علی ما ضبطه ابن الجوزی وغیره
من ارباب السیر کان فی الثامن عشر من شهر ذی الحجه
سنه خمس وثلثین من الهجره فکان ازمنه الخلفاء الثلاثه
للحزمان علی علیه السلم ناقصه عن تمام خمس وثلثین باکثر
من شهرین وتقریر الثالث ان شهادة علی علیه السلم کانت
فی الحادی والعشرین من شهر رمضان سنة اربعین من الهجرة
فکان زمانه ناقصا عن خمس سنین بقریب من ثلثة اشهر
وتلك الاشکالات برمتها منحلة بما عرفت من شیوع المسامحه
عرفا فی مثل الکسور المذکوره ولکن یتصدی جمع لدفع اشکال
المقام الاول من غیر هذه الجهة فنقل المیبدی عن القسم
بن فضل انه قال انا عددنا مدة تسلط بنی امیه فکانت الف

شهر بلا زیادة یوم ولا نقصان یوم ولکن لم یذکر وجهه حتی
نتکلم علیه وقال ابن الجوزی بعد ذکر وقوع بیعه الحسن بن علی
علیه السّلم لمعویة فی جمادی الاولی سنة احدی واربعین
وذکر تاریخ واحد واحد من بنی امیه الی قتل مروان فی یوم
الاثنین لثلث عشرة خلت من ذی الحجة سنة اثنتین
وثلثین مائة ثم انقطعت ولایة بنی امیه ابعّ عشر رجلا
سوی عثمان اولهم معویه واخرهم مروان بن محمد وخلص
الامر لهم ثنتین وثمانین سنة وهی الف شهر انتهی
ولا یخفی ما فیه اما اولا فلان مدتهم علی ما ضبط اولها
واخرها تبلغ احدی وتسعین سنة اکثر او شهرین
لا اثنتین وثمانین سنة واما ثانیا فلان اثنتین وثمانین
سنة انما هی تسعمائة واربعة وثمانون شهرا لا الف
شهر ویمکن الاصلاح الاول بان ملکهم عبارة عما خلص
لهم من شوب معارض مستقل فینبغی ان یسقط من تلك
المدة زمان تسلط ابن الزبیر وهو علی ما ذکره فی اثناء ذکر
احوالهم قریب من تسعة اعوام ولعل قوله وخلص الامر
لهم الخ اشارة الی هذه الدقیقه والقرینه علیه انه بعد ذکر
قتل ابن الزبیر ایضا قال فخلص الامر لعبد الملك حینئذ
فتامل واما اصلاح الثانی فلا یمکن الا بالتشبث بالمسامحات

العرفيه فى امثاله فيرجع بالاخره الى ما ذكرنا اولا وكتب الشيخ
البهائى رحمه الله على حاشيه الصحيفه الكامله فى توجيه هذا
المقام ما هذه صورته توضيح ذلك ان الف شهر ثلث و
ثمانون سنة واربعة اشهر وكان اول استقلال بنى اميه
بالامر والانفراد هم من بيعه الحسن عليه السلم لمعويه فى ذلك
فى سنة واربعين من الهجره وكان انقضاء دولتهم على يد ابي
مسلم الخراسانى سنة اثنتين وثلثين ومائه وذلك
اثنتان وتسعون سنة تسقط منها مدة خلافة عبد الله
بن الزبير وهى ثمان سنين وثمانية اشهر ويبقى ثلث
وثمانون سنة واربعة اشهر وهى الف شهر كما قاله فى جامع
الاصول انتهى ولا يخفى ما فيه من الغرابه من جهة ابتنائه على
ان وقوع الصلح بين الحسن عليه السلم ومعويه فى سنه اربعين
وكون ذلك فى سنه احدى واربعين مما لاريب فيه لاحد
من ارباب السير كيف وشهادة امير المومنين عليه السلم كانت فى
اواخر شهر رمضان سنه اربعين بلا شبهه والصلح المذكور لو لم
يكن فى جمادي الاولى كما مر كان بعد المحرم من السنة الاخرى
بلا خلاف وايضا مدة ابن الزبير على ما ضبطها المعتمدون
من ارباب السير كان نقصانها عن تسع سنين لا يبلغ الى
شهر فضلا عن اربعة اشهر فتامل هذا ما وصل الينا من القوم

فى بيان هذا المرام واما الاستاد مد ظله فلقد تفطن ههنا
بوجه وجيه قلما اتفق مثله لاحد من المتقدمين والمتاخرين
فذكر فى توجيه الف شهر فى الشرح الكافي ما حاصله انه
مبنى على اسقاط شهور رمضان عن من مدة ملكهم كما يلوح
من تقييد الف شهر فى عدة روايات بان ليس فيها ليله
القدر ولعل النكته فى الاسقاط المذكور ان شهر رمضان
لاشتماله على ليله القدر المفروق فيها كل امر حكيم عند
ولانه بنزول الملئكه والروح لتحديثهم كما تدل عليه الاحاديث
مخصوص بائمه العدل فلا ينتفع به ائمه الجور حق الانتفاع
فينبغي ان يستثنى من مدة ملكهم ولما كانت المدة المذكوره
وهى من استقلال السفاح احدى وتسعين سنة الا
شهرا كما مر يكون عدد شهور ما سوى رمضان منها الف
شهر بلا زيادة ولا نقصان فيظهر ايضا بهذا التحقيق وجه
تقدير المفضل عليه بالشهور دون السنين بناء على ان الخلو
عن ليله القدر انما هو فيها دونها فتدبر ثم اعلم ان الظاهر
من الروايتين ان الرؤيا المذكورة وقعت مرتين لاختلاف
الكيفيه ولكون احديهما فى الليل والاخرى على المنبر وان
ما فى الصحيفه مقدم على ما فى الكافي لعدم اطلاعه صلى الله
عليه واله فى الاول على ان الرجال المذكوره بنوامية ولا على

معوية الى الاستقلال

بيان ان رؤيا النبي صلعم بني امية على منبره

انهم فی عهده او بعده بخلاف الثانی وان کلیتهما بعد
الهجرة لمکان رؤیة المنبر وبناء حساب السنین علی الهجرة
فعلی ذلك یکون ما اقسم جبرئیل فی روایة الکافی علی عدم
الاطلاع علیه هو وقوع الرؤیا المذکورة مرة ثانیة او ما تدل
علیه تلك الرؤیا من اقتضاء المصلحة الربانیة تکرار الاشغال
بمدلولها او ما اشبههما ویکون اتیان جبرئیل بالایات
المکیة المذکورة فی الروایتین حینئذ مبنیا اما علی التاسی
بما تقدم نزوله والتسلیة بمضمونه علی سبیل التحدیث
کما اشعر به فی ایة سورة الشعراء افرایت ان متعناهم الخ
واما علی تکرار النزول لبعض المصالح کما قیل فی سورة
الفاتحة وبهذا یمکن الجمع بین ما یظهر مما روی الطبرسی
فی تفسیر سورة هل اتی من مجمع البیان فی بیان ترتیب نزول
السور من ان سورة القدر مکیة وبین ما قیل انها مدنیة
وکذا بین ما هو المشهور من ان سورة بنی اسرائیل مکیة وبین
ما ذکره السیوطی فی الاتقان من القول بان بعض ایاتها
ومنها قوله تعالی وما جعلنا الرؤیا الخ مدنیة واما علی باب
تاویل واعلام مصداق للایة النازلة سابقا لمعنی اخر فی
واقعة اخری وبهذا ینحل اشکال اخر فی غیر هذا المقام وقد
غفل عن اصله فضلاء عن حله المشایخ الاعلام فذکر صاحب

تفسیر منهج الصادقین فیه ما رواه الطبرسی والثعلبی
فی شان نزول قوله تعالی فی سورة المعارج سال سائل بعذاب
واقع باسنادهما عن الصادق عن ابائه علیهم السلم قال لما
نصب رسول الله صلی الله علیه وآله علیا علیه السلم یوم غدیر
خم وقال من کنت مولاه فعلی مولاه طار ذلك فی البلاد فقدم علی
النبی صلی الله علیه وآله النعمان بن الحارث الفهری فقال
امرتنا عن الله ان نشهد ان لا اله الا الله وانك رسول الله
وامرتنا بالجهاد والحج والصوم والصلوة والزکوة فقبلناها
ثم لم ترض حتی نصبت هذا الغلام فقلت من کنت مولاه فعلی
مولاه فهذا شیء منك او امر من عند الله فقال صلی الله علیه وآله
والله الذی لا اله الا هو ان هذا امر من الله فولی النعمان بن الحارث
وهو یقول اللهم ان کان هذا هو الحق من عندك فامطر
علینا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب الیم فرماه الله بحجر علی
راسه فقتله وفی روایة اخری فرماه الله بحجر فسقط علی
هامته وخرج من دبره فانزل الله تعالی سال سائل بعذاب
واقع الحدیث فقوله فانزل الله ینبغی ان یکون محمولا علی معنی
انه تعالی اعلم نبیه صلی الله علیه واله حینئذ بکون هذه الواقعة
من مصداقات هذه الایة لئلا ینافی کونها مکیة بلا خلاف
وکون اصل نزولها لواقعة اخری ذکرها المفسرون فقیل المراد

دفع اشکال عظیم عارض علی تفسیر
قوله تعالی سال سائل بعذاب واقع

نقل

نكتة فى بناء التواريخ على هجرة النبى صلى الله عليه وآله

بالسائل النضر بن الحارث بن كلده من المكذبين وقيل ابو جهل
وقيل غيره من المعاندين وقيل هو النبى صلى الله عليه وآله استعجل
بالعذاب على الكافرين والله اعلم بحقيقة الحال ثم لا يخفى
ان ما فى رواية الصحيفة من بناء التواريخ المذكوره هنا على
مهاجر النبى صلى الله عليه وآله يمكن ان يكون ماخذ ما استقر عليه
الامر فى التاريخ بين المسلمين فى زمان عمر بارشاد بعض
العارفين به المسترشدين فى المهمات من الاثار النبويه
المستندة الى التوقيفات الربانيه فعلى هذا لا يحتاج اختيار
واقعة الهجرة على ساير الوقايع المعروفة كالمبعث والولادة
فى بناء تواريخهم عليها دونها الى الوجوه الواهيه المسطوره
فى كتب القوم ومن جملة المعضلات المخلة بالمسامحة المتعارفة
فى الحسابيات كما عرفت ما روى الشيخ رحمه الله فى التهذيب
موافقا لما رواه الصدوق رحمه الله فى الفقيه عن عبد الله
بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال تزول الشمس فى
النصف من حزيران على نصف قدم وفى النصف من تموز على
قدم ونصف وفى النصف من آب على قدمين ونصف وفى النصف
من ايلول على ثلثة ونصف وفى النصف من تشرين الاول
على خمسة اقدام ونصف وفى النصف من تشرين الاخر على
سبعة ونصف وفى النصف من كانون الاول على تسعة

توجيه الاشكالات المتوجهة على رواية ابن سنان فى تعيين ظل الزوال بحسب الشهور الرومية

ونصف وفى النصف من كانون الاخر على سبعة ونصف و
فى النصف من شباط على خمسة ونصف وفى النصف من اذار
على ثلثة ونصف وفى النصف من نيسان على قدمين ونصف
وفى النصف من ايار على قدم ونصف وفى النصف من حزيران
على نصف قدم الحديث وسبيل البحث فى مفاد هذه الروايه
من وجوه الاول ان انقسام السنة الشمسية عند الروم الى
هذه الشهور الاثنى عشر التى بعضها كشباط ثمانية وعشرون
يوما وبعضها كحزيران وايلول وتشرين الاخر ونيسان ثلثون
يوما وبعضها كما فى الشهور الاخر احد وثلثون يوما انما هو محض
اصطلاح منهم لم يذكر احد من المحصلين وجها او نكتة لهذا
الاختلاف وما توهم بعض المشاهير من انه مبنى على اختلاف
مدة قطع الشمس كلا من البروج الاثنى عشر ظاهر البطلان
فانه من الحمل الى الحوت على نحو ما ضبط فى هذا البيت

لا و لا لب لا و لا لا شش محست • لل كط و كط لل لا شهور كو نست

وظاهر ان الامر فيه ليس على طبقه كيف وتشرين كانون الاول الذى اعتبروه احدا وثلثين هو بين القوس والجدى
وكل منهما تسعة وعشرون اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان
انتقاص الظل او ازدياده المبنيين على ارتفاع الشمس وانخفاضها
فى البروج ولجزائها لا يطابق الشهور الروميه تحقيقا الا ترى

ان انتقال الشمس من اول الحمل الى اول الميزان الذي يعود
فيه الظل الى مثل ما كان في اول الحمل انما يكون في قريب من مائة
وسبعة وثمانين يوما ومن نصف اذار الى نصف ايلول الذي
جعل في الرواية موافقا للوقتين انما يكون في اقل من مائة و
اربعة وثمانين يوما وعلى هذا القياس الثاني ان ظل الزوال
يزداد من اول السرطان الى اول الجدي وينقص من اول الجدي
الى اول السرطان يوما فيوما وشهرا فشهرا على سبيل التزايد
والتناقص يعني ان ازدياده او انتقاصه في اليوم الثاني و
الشهر الثاني ازيد من ازدياده او انتقاصه في اليوم الاول
والشهر الاول وهكذا في الثالث بالنسبة الى الثاني وفي الرابع
بالنسبة الى الثالث حتى ينتهي الى غاية الزيادة او النقصان
التي هي بداية الاخر ومن هذا القبيل حال ازدياد الساعات
وانتقاصها في ايام السنة ولياليها ووجه الجميع ظاهر على اهل
الخبرة فكون ازدياد الظل في ثلثة اشهر قدما قدما وفي
الثلثة الاخرى قدمين قدمين كما في الرواية خلاف ما تحكم
به الدراية الثالث ان كون نهاية انتقاص الظل الى نصف قدم
وغاية ازدياده الى تسعة اقدام ونصف كما يظهر من الرواية انما
يستقيم اذا كان تفاوت ارتفاع الشمس في الوقتين بقدر ضعف
الميل الكلي فان الاول انما يكون في اول السرطان والثاني في اول

الجدي وبعد كل منهما عن المعدل بقدر الميل الكلي وليس الحال
كذلك فان ارتفاع الشمس حين كون الظل نصف قدم يقرب
من ست وثمانين درجة وحين كونه تسعة اقدام ونصف
يقرب من ست وثلثين درجة فالتفاوت خمسون وهو
زايد على ضعف الميل الكلي بقريب من ثلث درجات الرابع ان
كون الظل نصف قدم في اول السرطان او كونه تسعة اقدام ونصفا
في اول الجدي ليس موافقا لافق من افاق البلدان المشهورة
فضلا عما ينبغي ان يكون موافقا له كالمدينة المشرفة التي هي بلد
الخطاب او الكوفة التي هي بلد المخاطب فان عرض المدينة خمس
وعشرون درجة وعرض الكوفة احدى وثلثون درجة ونصف
درجة فارتفاع اول السرطان في المدينة قريب من ثمانية وثمانين
درجة ونصف درجة والظل حينئذ انقص من خمس قدم وفي
الكوفة قريب من اثنتين ثمانين درجة والظل حينئذ ازيد
من قدم وخمس قدم وارتفاع الجدي في المدينة قريب من احدى
واربعين درجة ونصف درجة والظل حينئذ انقص من ثمانية
اقدام وفي الكوفة قريب ثلثين درجة والظل حينئذ قريب من من خمس
عشرة اقدام وبالجملة ما في الرواية من قدر الظلين زايد على الواقع
بالنسبة الى المدينة وناقص بالنسبة الى الكوفة وهكذا حال اكثر
باقي المراتب بل كلها عند التحقيق كما يظهر من الرجوع الى الجداول

العروض والارتفاعات والاظلال فی مدونات هذا الفن
ولا یمکن التفصی من تلک الاشکالات الا بنحو ما عرفت من
علم مبالاتهم بامثال ذلک فی المحاورات الحسابیة هذا
بیان اصل المطلوب فیما نحن بصدده وقد بقی فی هذا المقام

بیان دقیقتین فی زیادة الظل

دقیقتان عظیمتان فی افادة البصیرة لارباب التحصیل
فی شرح هذه الروایة ینبغی ان نشیر الیهما الاولی ان فائدة معرفة
الزوال اما معرفة اول وقت فضیلة الظهر ونوافلها وما
یتعلق بها المنوطة باصل الزوال واما معرفة اخره واول
والاخر من وقت فضیلة العصر وبعض نوافلها المنوطة بمعرفة
الفیء الزاید علی ظل الزوال فالمقصود من التفصیل المذکور
فی الروایة لا ینبغی ان یکون هو الفائدة الاولی لان العلامات
العامة المعروفة کزیادة الظل بعد نقصانه او میله عن الجنوب
الی المشرق مغنیة عنها دون العکس فانا اذا رأینا الظل فی
نصف حزیران مثلا زایدا علی نصف قدم او فی نصف تموز زایدا
علی قدم ونصف لم نمیز به عدم دخول الوقت عن مضیه الا
بضم ما هو مغن عنه من العلامات المعروفة فیکون المقصود
به الفائدة الثانیة وهی المحتاج الیها کثیرا ولا تفی بها العلامات
المذکورة لانا بعد معرفة الزوال وزیادة الظل نحتاج لمعرفة
تلک الاوقات الی معرفة قدر الفیء الزائد علی ظل الزوال بحسب

الاقدام

۲۷۵

الاقدام والتمیز بینهما ولا یتیسر ذلک لاختلافه بحسب الازمان
الا بمعرفة التفصیل المذکور اذ به یعرف حینئذ ان الفیء الزائد
هل زاد علی قدمین ففات وقت نافلة الظهر او علی سبعة اقدام
ففات وقت فضیلة فریضتها او دخل وقت فضیلة العصر
وامثال ذلک فعلی ذلک ان حملنا الروایة علی بیان حال المدینة
المشرفة ینبغی ان یوجه المساهلة التی فیها باعتبار الزیادة
علی الواقع بالنسبة الیها بحملها علی رعایة الاحتیاط بالنسبة
الی اوایل الاوقات المذکورة وان حملناها علی بیان حال
الکوفة ینبغی ان یوجه المساهلة التی بالنسبة الیها باعتبار
النقصان بحملها علی رعایة الاحتیاط بالنسبة الی اواخرها
ولما کانت نسبة المطلب الاول الی الثانی کنسبة جلب النفع
الی دفع الضر کما لا یخفی کان الاهتمام به الیق ولعل هذا
التقدیر لبیان المقصود من هذه الروایة انفع واحوط مما
حکم به بعض علمائنا رحمهم الله فقال ان هذا الحدیث مختص
بالعراق وما قاربه فتدبر الثانیة ان حساب السنة الشمسیة
عند الروم کان مبنیا علی مقتضی رصد ابرخس فی کون الکسر
الزاید علی ثلثمائة وخمسة وستین یوما هو الربع التام وعند
المتأخرین علی الارصاد المقتضیة لکونه اقل من الربع بعدة
دقایق فیدور کل جزء من احدی السنتین فی الاخری بالدهور

فاذا كان نصف حزيران مطابقا لاول السرطان مثلا في
زمان كما يظهر من الرواية انه كان في زمن الصادق عليه السلم
كذلك يصير في هذه الازمان على حساب المتاخرين موافقا
تقريبا للدرجة الثالثة من السرطان على رصد بطليموس و
التاسعة منه على رصد البتاني وما بينهما على سائر الارصاد
وعلى هذا القياس فان كان حساب الروم حقا مطابقا
للواقع فلا يختلف حال الاظلال المذكورة في الرواية بحسب
الازمان فيكون الحكم فيها عاما وان كان حساب بعض
المتاخرين حقا فلابد من ان يكون حكمها خاصا ببعض الازمنة
ولا باس بذلك كما لا باس بكون حكمها مختصا ببعض البلاد
دون بعض كما عرفت وهكذا حال كل ما يتعلق ببعض هذه
الشهور في زمن النبي والائمة عليهم السلم مثل ما روي عنهم من
استحباب اتخاذ ماء المطر في نيسان باداب مفصلة للاستشفاء
فان الظاهر ان نيسان الذي مبداه في زماننا مطابق
للثالث والعشرين من فروردين الجلالي اذا خرج بروز الايام
عن فصل الربيع اوايله مثلا وانقطع فيه نزول المطر انتهى
زمان الحكم المنوط به فلا يبعد على ذلك احتمال الرجوع في العمل
المذكور الى اوايل الربيع التي كانت مطابقة في زمنهم عليهم السلم
لنيسان والعلم عند الله واهله ثم اعلم ان شيا من التخصيصين

بيان تعميم الغاية في معلل رواية الظل في تمامية البلاد لغاية

المذكورين فيما نحن فيه من الرواية غير مانع عن افادتها فائدة
عامة لجميع البلاد والازمان فانها ارشاد وتعليم في ضمن
التمثيل لعامة المكلفين باستخراج اقدام ظل الزوال في بلادهم
بحسب اوقات السنة الشمسية والانتفاع به في ضبط اوقات
الصلوات دائما ولذلك استخرجنا للبلاد التي عرضها
ست وثلثون درجة كقزوين وكنجار وعانة من غرسانة
وكسمنان وسبزوار من شرقياته وما يقرب منهما في العرض
كما ينقص عنهما بدرجة كاندلس ودينور وساوه والري و
ترشيز وما بينهما كانطاكية وقنسرين وحلب وهمدان
وكما يزيد عليهما بدرجة كملطية وتضيبين وسهرورد و
سادي ومزينان وطوس وسرخس وما بينهما كطرسوس
وزنجان وابهر والموت وطالقان ودامغان واستراباد
وبسطام وجرجان ونيشابور ظل الزوال بحسب كون الشمس
في اوايل البروج الاثنى عشر لينتفع بحفظه فيها المحافظون
لاوقات فضيلة فريضتي الظهر والعصر ونوافلهما يكون انموذجا
لما ينبغي ان يستخرج مثله المواظبون لادراك امثال تلك
الفضائل في سائر البلاد فنقول ظل الزوال هناك في اول
السرطان قدم ونصف قدم وفي اول الجوزاء والاسد قدمان
واول الثور والسنبلة ثلثة اقدام وربع قدم واول الحمل و

الميزان خمسه اقدام واول العقرب والحوت سبعة اقدام
وثلثة ارباع قدم واول القوس والدلو عشرة اقدام وثلث
قدم واول الجدي اثنا عشر قدما ولا باس ان نضيف
الى هذه الضابطة ذكر ساعات نصف النهار في العرض — ذكر ساعات نصف النهار في البلاد المذكورة
المذكور بحسب تلك الاوقات لامكان الانتفاع بها
في المطلوب المذكور احيانا فهي في اول السرطان سبع ساعات
واربع عشرة دقيقه واول الجوزا والاسد ست وست وخمسون
دقيقه واول الثور والسنبله ست واثنتان وثلثون
دقيقه واول الحمل والميزان ست واول العقرب والحوت
خمس وثمان وعشرون دقيقه واول القوس والدلو خمس
واول الجدي اربع واربع واربعون دقيقه ثم لو اضفنا الى — ذكر قدر الساعات الماضية بعد الزوال عند زيادة الفئ بحسب الاقدام في البلاد المذكورة
الجميع ما استخرجناه للعرض المذكور من اقدار الساعات
المستوية للاقدام المشهوره المعتبرة عند الفقها من الفي
الزائد بعد الزوال في تلك الاوقات لكان الانتفاع اتم
فاعلم ان في اول السرطان يزيد الفي قدمين في ساعة وثمان
واربعين دقيقه واربعة اقدام في ساعتين واربع وعشرين
دقيقه وسبعة اقدام في ثلث ساعات وخمس واربعين
دقيقه واربع عشر قدما في خمس ساعات وفي اول الجوزا
والاسد يزيد قدمين في ساعتين واربعة اقدام في ساعتين

واثنتين وخمسين دقيقه وسبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان
واربعين دقيقه واربعة عشر قدما في خمس ساعات ودقيقتين
وفي اول الثور والسنبله يزيد قدمين في ساعتين ودقيقتين
واربعة اقدام في ساعتين واربع وخمسين دقيقه وسبعة
اقدام في ثلث ساعات وخمسين دقيقه واربعة عشر
قدما في خمس ساعات وثلث دقايق وفي اول الحمل
والميزان يزيد قدمين في ساعة وست وخمسين دقيقه
واربعة اقدام وفي ساعتين واربع واربعين دقيقه
وسبعة اقدام في ثلث ساعات وثمان وعشرين دقيقه
واربعة عشر قدما في اربع ساعات وعشرين دقيقه
وفي اول العقرب والحوت يزيد قدمين في ساعتين
واربعة اقدام في ساعتين وعشرين دقيقه وسبعة اقدام
في ثلث ساعات واربع دقايق واربعة عشر قدما في ثلث
ساعات وخمسين دقيقه وفي اول القوس والدلو يزيد
قدمين في ساعة واربع وعشرين دقيقه واربعة اقدام
في ساعتين واربع دقايق وسبعة اقدام في ساعتين
وست وثلثين دقيقه واربعة عشر قدما في ثلث ساعات
وعشرين دقيقه وفي اول الجدي يزيد قدمين في ساعة
وثماني دقايق واربعة اقدام في ساعة وخمسين دقيقه

تحقيق يوم نيروز الفرس ودفع التوهمات الواقعة من القوم في هذا المقام

وسبعة اقدام في ساعتين وعشرين دقيقه واربعة عشر قدما
في ثلث ساعات وبهذا نختم الفائده الاولى من الفوائد
المستفادة من تصوير حقيقه السنتين الشمسية والقمرية
الفايدة الثانية ان الشيخ ابا جعفر الطوسي رحمه الله ذكر
فيما الحقه باخر مختصر المصباح ما روي للمعلى بن خنيس
عن الصادق عليه السلم في يوم النيروز قال اذا كان يوم
النيروز فاغتسل والبس انظف ثيابك وتطيب باطيب
طيبك وتكون ذلك اليوم صايما فاذا صليت النوافل
والظهر والعصر تصلي بعدها اربع ركعات تقرا في الركعة
الاولى فاتحة الكتاب مرة وعشر مرات انا انزلناه وفي
الثانية فاتحة الكتاب وعشر مرات قل يا ايها الكافرون
وفي الثالثة فاتحة الكتاب وعشر مرات قل هو الله احد وفي
الرابعة فاتحة الكتاب وعشر مرات المعوذتين وتسجد بعد
فراغك من الركعات سجدة الشكر وتدعو بهذا الدعا يغفر لك
ذنوب ستين سنه الدعا بعد الصلوة اللهم صل على محمد
وال محمد الاوصياء المرضيين وعلى جميع انبيائك ورسلك
بافضل صلواتك وبارك عليهم بافضل بركاتك وصل على
ارواحهم واجسادهم اللهم صل على محمد وال محمد وبارك لنا
في يومنا هذا الذي فضلته وكرمته وشرفته وعظمت

حومته اللهم بارك لي فيما انعمت به علي حتى لا اشكر احدا غيرك
ووسع علي في رزقي يا ذا الجلال والاكرام اللهم ما غاب عني
فلا يغيبن عني عونك وحفظك وما فقدت من شئ فلا
فلا تفقدني عونك عليه حتى لا اتكلف ما لا احتاج اليه
يا ذا الجلال والاكرام واكثر يا من يا ذا الجلال والاكرام
الحديث ثم ان ابن ادريس رحمه الله قال في السرائر قال
شيخنا ابو جعفر في مختصر المصباح يستحب صلوة اربع ركعات
وشرح كيفيتها في يوم نيروز الفرس ولم يذكر اي يوم هو من
الايام ولا عينه في شهر من الشهور الرومية ولا العربية والذي
قد حققه بعض محصلي الحساب وعلماء الهيئة واهل هذه
الصنعة في كتاب لهان يوم النيروز يوم العاشر من ايار
وشهر ايار احد وثلثون يوما فاذا مضى منه تسعة ايام فهو
يوم النيروز ويقال نيروز ونوروز لغتان انتهى ثم بعض
الفقهاء كالحليين رحمهما الله افتى في بعض كتبه باستحباب
بعض الاعمال المذكوره كالغسل في يوم النيروز بدون
تفسير له ثم الشهيد رحمه الله قال وفسر باول سنة فرس او حلول
الشمس برج الحمل او عاشر ايار ثم ابن فهد رحمه الله في المهذب
بعد ذكر استحباب غسل النيروز واستناده الى ما ذكره الشيخ
في مختصر المصباح من رواية المعلى اورد تذنيبا لتحقيق النيروز

المذكور ففيه بعد ذكر ان يوم النيروز يوم جليل القدر وتعيينه
من السنة غامض مع ان معرفته امر مهم من حيث تعلق عبادة
مطلوبة للشارع والامتثال موقوف على معرفته وذكر عدم
تعرض احد من علمائنا لتفسيره سوى ابن ادريس والشهيد
رحمهما الله وبعد نقل ما حكى ابن ادريس عن بعض المحصلين
وذكر العبارة التي نقلنا عن الشهيد في الترديد بين الاحتمالات
الثلثه قال فالثالث اشارة الى قول ابن ادريس والاول
اشارة الى ما هو مشهور عند فقهاء العجم في بلادهم فانهم
يجعلونه عند نزول الشمس الجدي وهو قريب مما قاله
صاحب كتاب الانواء وحكاية اليوم السابع عشر من كانون
الاول هو صوم اليهود وفيه ترجع الشمس مصعدة الى الشمال
وياخذ النهار من الليل ثلث عشر ساعة وهو مقدار
ما يوخذ في كل يوم وتنزل الشمس برج الجدي قبله بيومين
وبعض العلماء جعله راس السنة وهو النيروز فجعله حكاية
عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم التاسع من شباط
هو يوم النيروز ويستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات
لما رواه المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلم ثم ذكر الخبر
فاختار التفسير الاخير وجزم به والاقرب من هذه التفاسير انه
يوم نزول الشمس برج الحمل لوجوه الاول انه اعرف بين الناس

واظهر في استعمالهم وانصراف الخطاب المطلق الشامل لكل مكلف
الى المعلوم في العرف والظاهر في الاستعمال اولى من انصرافه
الى ما كان على الضد من ذلك ولانه المعلوم من عادة الشرع
وحكمته اولها لا يرى كيف علق اوقات الصلوة بسير الشمس
الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي
امور ظاهرة تعرفها عامة الناس بل الحيوانات فان قلت
استعماله في نزول الشمس برج الحمل غير ظاهر الاستعمال
في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون على معتقده فلم
خصصت ترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض
وايضا فان ما ذكرته حادث ويسمى النيروز السلطاني والاول
اقدم حتى قيل انه منذ زمان نوح عليه السلم فالجواب ان العرف
اذا تعدد انصرف الى العرف الشرعي فان لم يكن فالى اقرب
البلاد واللغات الى الشرع فينصرف الى لغة العرب وبلادها
لانها اقرب الى الشرع وعن الثاني بان تفسيرين معا متقدمان
على الاسلام الثاني انه مناسب لما ذكره صاحب كتاب الانواء
من ان الشمس خلقت في الشرطين وهما اول الحمل فيناسب ذلك
اعظام هذا اليوم الذي عادت فيه الى مبدا كونها الثالث انه
مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي بن طاوس قدس الله
روحه ان ابتداء العالم وخلق الدنيا كان في شهر نيسان ولا

ثلث ان نيسان يدخل والشمس فى الحمل واذا كان ابتداء العالم
فى مثل هذا اليوم يناسب ان يكون يوم عيد وسرور ولهذا
ورد استحباب التطيب فيه بالطيب ولبس انظف الثياب
ومقابلته بالشكر والدعاء والتاهب لذلك بالغسل وتكميله
بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان فيه ابتداء النعمة
الكبرى وهي الاخراج من حفير العدم الى الوجود ثم تعريض
الخلق لثوابه الدائم ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث والغدير
حيث كان فيهما ابتداء منصب النبوة والامامة وكذا المولد
فان قلت نسبته الى الفرس يؤيد الاول لانهم واضعوه والثاني
وضعه قوم مخصوصون ولم يوافقهم الباقون قلنا يكفى
فى نسبته اليهم ان يقول به طائفة منهم وان قصروا فى العدد عمن
لم يقل الا ترى الى قوله تع وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت
النصارى المسيح ابن الله وليس القائل بذلك كل اليهود ولا كل
النصارى ومثله قوله والذين اتيناهم الكتاب يفرحون
بما انزل اليك ليس اشارة الى اهل الكتاب باجمعهم بل الى
عبد الله بن سلام واصحابه انتهى بعبارته ثم بعد اقامة هذه
الدلايل الثلثة على ان المراد بالنيروز يوم نزول الشمس برج
الحمل ايده بقوله ويعضد ما قلناه ما حدثني به المولى السيد
المرتضى العلامة بهاء الدين عبد الحميد النسابه دامت فضائله

ما رواه باسناده الى المعلى بن خنيس عن الصادق عليه السلم
ان يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ فيه النبي صلى الله عليه وآله
لامير المومنين عليه السلم العهد بغدير خم فاقروا فيه بالولاية
فطوبى لمن ثبت عليها والويل لمن نكثها وهو اليوم الذي
وجه فيه رسول الله صلى الله عليه وآله عليا عليه السلم الى وادي
الجن واخذ عليهم العهود والمواثيق وهو اليوم الذي ظفر
فيه باهل النهروان وقتل ذا الثدية وهو اليوم الذي يظهر
فيه قائمنا اهل البيت وولاة الامر ويظفره الله بالدجال فيصلبه
على كناسة الكوفة وما من يوم نوروز الا ونحن نتوقع فيه
الفرج لانه من ايامنا حفظه الفرس وضيعتموه ثم ان نبيا
من انبياء بني اسرائيل سال ربه ان يحيي القوم الذين خرجوا
من ديارهم وهم الوف حذر الموت فاماتهم الله مائة عام
فاوحى اليه ان صب الماء عليهم فى مضاجعهم فصب عليهم
الماء فى هذا اليوم فعاشوا وهم ثلثون الفا فصار صب الماء
فى يوم النيروز سنة ماضية لا يعرف سببها الا الراسخون
فى العلم وهو اول يوم من سنة الفرس قال المعلى واملى على
ذلك وكتبته من املائه وعن المعلى ايضا قال دخلت على
ابي عبد الله عليه السلم فى صبيحة يوم النيروز فقال يا معلى اتعرف
هذا اليوم قلت لا ولكنه يوم يعظمه العجم ويتبارك فيه

قال كلا والبيت العتيق الذي ببطن مكة ما هو اليوم الا
لامر قديم افسره لك حتى تعلمه فقلت لعلي هذا من عندك
احب الى من ان اعيش ابدا ويهلك الله اعداءكم قال يا معلى
يوم النيروز هو اليوم الذي اخذ الله فيه ميثاق العباد
ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وان يدينوا برسله وحججه
واوليائه وهو اول يوم طلع فيه الشمس وهبت فيه الرياح
اللواقح وخلقت فيه زهرة الارض وهو اليوم الذي استوت
فيه سفينة نوح ع على الجودي وهو اليوم الذي احيى الله
فيه القوم الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت
فقال لهم الله موتوا ثم احياهم وهو اليوم الذي هبط
فيه جبرئيل عليه السلم على النبي صلى الله عليه واله وهو اليوم
الذي كسر فيه ابرهيم عليه السلم اصنام قومه وهو اليوم الذي
حمل فيه رسول الله صلى الله عليه واله امير المومنين عليه السلم
على منكبه حتى رمى اصنام قريش من فوق البيت الحرام فهشمها
الخبر بطوله والشاهد في هذين الحديثين وجوه الاول
قوله ان اليوم الذي اخذ فيه العهد بغدير خم وهذا تاريخ
وكان ذلك سنة عشر من الهجرة وحسب فوافق نزول
الشمس الحمل في التاسع عشر من ذي الحجة على حساب التقويم
ولم يكن الهلال رؤي في مكة ليلة الثلثين فكان الثامن

عشر على الرؤية الثاني كون صب الماء في ذلك اليوم سنة شايعة
والظاهر ان مثل هذه السنة العامة الشاملة لساير المكلفين
ان يكون صب الماء في وقت لا يتنفر منه الطبع ويأباه
ولا يتصور ذلك مع كون الشمس في الجدي لانه غاية
القر في غالب البلاد الاسلاميه الثالث في الحديث الثاني
وهو اول يوم طلعت فيه الشمس وهو مناسب لما قيل
ان الشمس خلقت في الشرطين الرابع وفيه خلقت زهرة
الارض وهذا انما يكون مع اول الحمل دون الجدي وهو
ظاهر انتهى هذا ما استفدناه من اثار هؤلاء السلف
رحمهم الله في هذا الباب واما نحن فقد كتبنا قبل زماننا
هذا ببضع وعشرين سنه رسالة في هذا المطلب فنذكر
ههنا خلاصتها منضمة الى ما سنح لنا بعدها راجيا ان يتم
ما اهمل فيها بعون الله تعالى فنقول اولا ان ما يلوح
من توقع ابن ادريس عن الشيخ ان يعين نيروز الفرس
بيوم من الشهور العربيه او الروميه وكذا ما نقله عن بعض
المحصلين من تعيينه بعاشر ايار من الشهور الروميه غريب
جدا لما عرفت من دوران ايام شهور الفرس قديمهم و
حديثهم في العربيه والروميه وبالعكس لاختلاف اعتبارهم
في حساب السنين فكيف يتصور تعيين يوم معين او شهر

معين من احديها بيوم او شهر من الاخرى على وجه مصون
من التغيير والتبديل عبر الدهور فليس لتعيينه بعاشر ايار
من بعض المحصلين وجه محصل سوى انه وجد مطابقته
له فى بعض الازمنة السابقة كزمان الصادق عليه السلم
المستند اليه الروايات الوارده فى النيروز فتوهم لزوم
حفظ تلك المطابقه له دائما فانه يستنبط مما سيتضح
عن قريب من التواريخ ان اتفاق المطابقة المذكورة كان
فى اواسط المائة الثانية من الهجرة وهو قريب من اواخر
زمان الصادق عليه السلم فتدبر وثانيا ان ترديد الشهيد
رحمه الله نيروز الفرس بين اول يوم من سنتهم وبين غيره
كاول الحمل وعاشر ايار ترديد غريب شبيه بترديد مبدا
السنة المعمولة عند العرب بين اول المحرم وبين غيره وذلك
لان كون النيروز اول يوم من سنة الفرس امر فى غاية الظهور
ومع ذلك منصوص عليه فى خاتمة الروايه الثانيه وانما
المطلوب ههنا تعيين اول يوم من سنتهم بيوم معروف
فى زماننا هل هو اول الحمل او غيره فتامل وثالثا ان ما ذكره
ابن فهد رحمه الله من شهرة كونه اول سنة الفرس بين
فقهاء العجم حق موافق للرواية ولكن جعلهم ذلك عند نزول
الشمس الجدي مبنى على ما ذكرنا من توهم المطابقة الدائمة

[illegible] ... العلامة ... الى ... [illegible] ... الا فى ... [illegible]

من اتفاق الموافقة فى بعض الازمنة غفلة عن دورانه فى الفصول
كما بينا وهكذا الحال فيما نسبه صاحب كتاب الانواء الى بعض
العلماء من انه السابع عشر من كانون الاول المطابق لما
بعد نزول الشمس الجدي بيومين وكذا ما اختاره من انه
اليوم التاسع من شباط وبالجملة البناء على الغفلة المذكوره
من الاعراض العامة لجميع هذه التفسيرات فمنشا توهم بعض
العلماء الذي نقل مقالته صاحب كتاب الانواء يمكن ان يكون
اتفاق الموافقة المذكوره فى زمانه ان كان فى اواسط المائة
الثامنة من الهجرة فان الضوابط الحسابية كما سيتضح دالة على
ان اول فروردين ماه الفرس الموسوم بالنيروز عندهم
كان فى السنة العاشره من الهجرة قريبا من نزول الشمس
اول برج الحمل وكان ذلك موافقا لاواسط اذار من الروميه
ومطابقا لثامن عشر ذى القعدة الحجة من العربيه يوم عهد النبي
صلى الله عليه واله لامير المومنين عليه السلم بالولاية فى غدير خم
بعد الرجوع عن حجة الوداع كما صرح به فى الرواية ثم فى السنة
الحادية عشر منها بعد رحلة النبي صلى الله عليه واله انتقل سلطنة
العجم الى يزدجرد اخر ملوكهم فاسقط ما مضى من السنة وجعل
يوم جلوسه اول فروردين ويوم النيروز كما كان رسمهم
وكان ذلك موافقا لاواسط حزيران ومطابقا للثاني

والعشرين من ربيع الاول وقد عرفت فيما سبق ان بناء حساب
الفرس في عهد يزدجرد بل قبله في زمان النبي صلى الله
عليه وآله ايضا على اخذ كل سنة ثلثمائة وخمسة وستين
يوما بدون رعاية الكبائس التي كانت متداولة بين قدمائهم
فلا محالة كان ينتقل نيروزهم في كل اربع سنين الى يوم اخر
من ايام الشهور الرومية قبل اليوم الذي كان فيه لاعتبارهم
الكبيسة في كل اربع وقس عليه حال انتقاله بالنسبة الى مواضع
الشمس من البروج ايضا فان التفاوت لو كان لكان في كل
سنة بقدر نقصان الكسر عن الربع في الواقع وهو قليل
جدا كما مر فبالجملة انتقاله من اواسط حزيران واواخر
الجوزاء التي كان فيهما في السنة الحادية عشر من الهجرة الى اواسط
كانون الاول واوايل الجدي وهي مدة ستة اشهر تقريبا
انما هو في قريب من سبعمائة وثلثين سنة فيكون في اواسط
المائة الثامنة كما ذكرنا واما منشاء توهم صاحب كتاب الانواء
فلا يمكن ان يكون مثله من وقوع الموافقة المذكورة في زمانه
لئلا يلزم تقديم زمان الناقل على زمان المنقول عنه فان
انتقاله الى بعض ايام شباط انما يكون قبل انتقاله الى بعض
ايام كانون لما عرفت من ان انتقالاته في تلك الشهور وكذا
في البروج على خلاف تواليهما الزيادة قدرهما على قدره بمقدار

ربع يوم او قريب منه فغاية توجيهه ان يقال يجوز ان يكون
منشاء توهمه موافقا لما مر نقله من بعض المحصلين في اعتبار
زمان الصادق عليه السلام فيه والفرق ان بناء حساب بعض
المحصلين كان على اعتبار الاسقاط اليزدجردي لوقوعه على
طبق عاداتهم المستمرة وبناء حساب صاحب كتاب الانواء
على عدم اعتباره لوقوعه بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله
وكونه عنده كساير التغييرات الواقعة في السنن والاداب
المعروفة في زمانه فان ما بين تاسع شباط وعاشر ايار
قريب من المدة التي اسقطها يزدجرد كما عرفت فتامل وبالجملة
ان ما استدل اولا على ما اختاره من التفاسير الستة وهو
كونه يوم نزول الشمس برج الحمل بانه اعرف بين الناس الخ
دعوى بين البطلان عند اهل الخبرة بالحساب والتواريخ
فان كون نيروز الفرس دايرا في الفصول سيما من زمان النبي
صلى الله عليه وآله الى زمان ملكشاه امر لم يسمع خلافه من احد
منهم بل صرح في شروح التذكرة وغيرها بان الروم والفرس كانوا
لم يلاحظوا في مبدا سنتهم موضع الشمس وان جعل الاعتدال
الربيعي مبدا السنة مخصوص بالتاريخ الملكي ولا يوافقه شيء
من التواريخ المشهورة فكيف يمكن ان يجعل مثل ذلك مناطا
للاحكام الشرعية الثابتة قبل زمان ملكشاه بقريب من خمسمائة

سنة وان ما ذكر من انصراف اللفظ عند فقدان العرف
الشرعي الى لغة العرب مسلم ولكن اين اطلاق لفظ النيروز
عند العرب على اول يوم نزول الشمس برج الحمل بل ان بعض
اهل اللغة فسره على طبق ما فى الرواية باول سنة الفرس اعتماداً
على الشهرة وبعضهم كابي الفضل احمد بن محمد الميدانى النيشابوري
صاحب جامع الامثال وهو من اقدمهم واتقنهم لم يكتف
به بل صرح فى كتابه المسمى بالسامي فى الاسامي بعد ذكر
اسامي شهور الفرس وايامهم المشهورة بترجمة النيروز
بنخست روز از فروردينماه ثم لو اغمضنا عن مثل تلك
الحقيقة والتجأنا الى حمله على العرف فلا شك لمن تتبع
من مظانه ان العرف فيه لم يكن متعددا فى زمان الخطاب
بل انما تجدد بعده بدهور طويلة فسمى ملكشاه يوم نزول
الشمس برج الحمل بالنوروز السلطاني وخوارزمشاه يوم
نزولها الدرجة التاسعة عشر منه وهي شرفها عند المنجمين
بالنوروز الخوارزمشاهي وآخر يوما آخر بالنيروز المعتضدي
وهكذا وانكار الحدوث فى الاول منها بل دعوى التقدم
على الاسلام والاغماض عن تقييده تارة بالسلطاني وتارة
بالجلالي وتارة بالملكي نسبة الى كل من القاب السلطان
جلال الدين ملكشاه كما هو مضبوط فى الدفاتر والتقاويم

قال ابن ادريس فى السرائر فاما نيروز المعتضد الذى قال
النيروز المعتضد فانه اليوم الحادى عشر من حزيران ودر
ان اهل السواد والزراعين يشكو البارام الخراج وزاد
يفتتح قبل اخذ الغلة وحصادها وانه يقتضيه بعضهم منه
عليها فيجب ذلك بالناس والرعية انتهى منه

ومحفوظ

ومحفوظ في مدونات اهل الهيئة والتنجيم مما يقضى منه
العجب فان قلت لعل دعوى التقدم على الاسلام مبنية
على ما اشتهر ان مبدأ تاريخهم فى عهد جمشيد او غيره
كان موافقا لاول الحمل وانتقاله منه ودورانه في الفصول
انما هو بسبب الكبايس والاسقاطات التي مر ذكرها
قلنا لو سلمنا ذلك فلا ريب لذي قريحة مستقيمة
ان المراد بنيروزهم يوم متجدد فى كل سنة يعتبرونه
اولها لما لا يتفق وقوعه الا نادرا كما يلزم من التزام تطبيقهم
لاول الحمل فان قلت لا يخرج عن ثلثة احتمالات اما اول
الحمل مطلقا واما اول فروردينهم مطلقا واما اول
فروردينهم المطابق لاول الحمل والثالث ساقط بانه
لا يتفق الا في مدة مديدة ومعلوم ان المراد به ما يتجدد
فى كل سنة والثاني ايضا ساقط من جهة الحساب فانا
اذا جمعنا الايام من فروردينهم المضبوط فى تقاويم زماننا
الى ثامن عشر شهر ذي الحجة من السنة العاشرة من الهجرة المنصوص
فى الرواية انه كان مطابقا لنيروزهم فقسمنا على ايام سنتهم
الخالية من الكبايس من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا
وهو ثلثمائة وخمسة وستون يبقى اثنان وتسعون او ثلث
وتسعون فيظهر ان فروردينهم كان بعد التاريخ المذكور

بمثل هذه الايام واذا سقط الاحتمالان تعين الاحتمال
الاول وهو المطلوب مع انه مؤيد ايضا بالحساب الدال
على ان التاريخ المذكور كان قريبا من اول الحمل بيوم
او يومين مع احتمال المطابقة ايضا بنحو من المسامحة
قلنا سقوط الثاني ممنوع والبيان الحسابي المذكور
مبني على غفلة او تغافل عن الاسقاط اليزدجردي الواقع
في السنة الحادية عشر من الهجرة كما مر فانه لو اعتبر الاسقاط
المذكور في الحساب لظهر ان مطابقة فروردينهم اليزدجردي
المضبوط في التقاويم لما بعد التاريخ المذكور لا ينافي ان
يكون التاريخ المذكور ايضا مطابقا لفروردينهم المتداول
قبل يزدجرد فان جلوس يزدجرد كان في يوم الثلثا الثاني
والعشرين من شهر ربيع الاول من السنة الحادية عشر كما مر
وتفاوت التاريخين موافق للمدة المذكورة فتبين ان
الحساب لو جعل دليلا على كون المراد به اول فروردين لكان
اوفق للمطابقة من جعله دليلا على اول الحمل للتفاوت
بيوم او يومين فانه قادح ولو كان قليلا ولو فرضنا مطابقته
ايضا لكان غاية الامر ان يكون في يوم الغدير اتفق الامر
ان الغير المتفقين الا في مدة مديدة فلا يفيد المطلوب
على ان مطابقة يوم الغدير للنيروز باي معنى كان لا ينفع

في المطلوب بدون مطابقة ساير الايام المذكورة في الروايتين
موافقتها له وستتضح عن قريب استحالة مطابقتها لاول
الحمل دون فروردين وخامسا ان ما ذكره ههنا بقوله
ولانه المعلوم من عادة الشرع وحكمته الخ قياس مع فارق
في كمال الظهور فان يوم انتقال الشمس من برج الحوت
الى برج الحمل ليس كوصولها الى نصف النهار وامثاله المعلوم
بالحس والعيان بل محتاج الى رصد وحساب لا يتيسر تحقيقه
لاكثر مهرة فن الهيئة والحساب فضلا عن غيرهم وكفى بذلك
عدم توافق رصدين فيه فان اليوم المذكور على ما يقتضيه
رصد المتاخرين المبني عليه اكثر التقاويم في زماننا مقدم
على ما يقتضيه رصد ابرخس بايام وعما يقتضيه رصد بطليموس
باقل منها ومؤخر عما يقتضيه رصد المحقق الطوسي بقليل
وعما يقتضيه رصد البتاني والمغربي باكثر فهل يجوز من له
ادنى معرفة بعادة الشرع في التكليفات ان نكون لمعرفة
النيروز مكلفين بتتبع اراء هؤلاء ثم التميز بين الحق
والباطل منها او العمل بمقتضى كل منها مع ظهور التناقض
او اختيار ما شئنا منها او الاتكال على ما اشتهر في زماننا
سيما مع علمنا بانه غير مشهور بل غير مذكور اصلا في زمان
النبي والائمة عليهم السلم ولهذا ما وقع في احكام الشريعة من امثاله

كلكراهة النكاح والسفر في زمان كون القمر في العقرب
حمله المحققون على زمان كونه في صورتها المعلوم لاكثر
عوام المكلفين لا في برجها المحتاج الى استخراج تقويمه
فعلى هذا يكون المناسب لعادة الشرع وحكمته التفسير
الاول من التفسيرات المذكورة لخلوه عن الكبايس و
غنائه عن الاحتياج الى الارصاد وبتيسر حسابه على عامة
المكلفين وسادسا ان ما ذكره من مناسبة كون الشمس
خلقت في الشرطين على ما نقله من صاحب كتاب الانواء
على تقدير حجية المنقول عنه لا يفيد الا كونها حين الخلقة
في اوايل صورة الحمل فانهما نجمان قريبان من راسها
يعدان منزلا من منازل القمر فلو كان ذلك مناسبا
لاعظام اليوم الذي عادت الشمس فيه الى هذا الوضع لكان
ينبغي اعظام يوم كونها فيه وهو في زمان النبي صلى الله
عليه وآله كان في اواسط برج الحمل وفي زمننا انتقل الى اواخره
بناء على ان حركة الثوابت ومنها كواكب الصور في كل سبعين
سنة درجة كما هو المشهور بين اهل الارصاد وبهذا ظهر
حال ما ذكره من مناسبة ما قيل من ان ابتداء خلق العالم
في نيسان لعدم مطابقة شيء من ايام شهر نيسان من زمان شهرم
النبي صلى الله عليه وآله الى زماننا الاول الحمل الذي هو المطلوب

اثباته فتامل اولا في حاصل قوله ولا شك ان نيسان
يدخل والشمس في الحمل ثم فيما اتبعه تفريعا عليه بقوله واذا
كان الخ فتحير واعتبر وسابعا ان ما ذكره من نزول الشمس
الحمل في التاسع عشر الخ فقد عرفت عدم دلالته على الحلول
على تقدير مطابقته بحسب الحساب ايضا فضلا عن الخفاء
وثامنا ان ما ذكره من كون صب الماء المسنون في ذلك
اليوم اوفق لاول الحمل لا الجدي ولو ساغ مثله في اثبات
مناط الاحكام الشرعية لكان مويدا للعاشر ايار لا لاول
الحمل فانه اوفق لذلك من كل من الجدي والحمل لكونه بعد
اول الحمل بقريب من شهرين وكونه اقرب الى اليوم الموسوم
في زماننا باب پاشان هذا اذا كان المراد بصب الماء في
الرواية رشه على طريق الرسم الجاري في بعض البلاد ولكن
يظهر من ذكر ابن ابي جمهور الاحسائي هذه الرواية في كتابه
المسمى بعوالي اللآلي في باب الاغسال انه حمل سنة صب الماء
فيها على استحباب الغسل في النيروز وذلك ليس ببعيد فتامل
وتاسعا ان ما ذكره من ان طلوع الشمس فيه كما في الرواية مناسب
لاول الحمل بناء على مناسبة خلقها في الشرطين مبني كما مر على
الخلط بين صورة الحمل وبرجه على ان ما قدمنا من حديث الرضا
عليه السلم يدل على ان اول خلق الشمس في موضع شرفها وهو الدرجة

التاسع عشر من الحمل ولا يبعد ان يكون الشرطان ايضا
حينئذ في تلك الدرجة فلا يكون ما ذكره صاحب كتاب
الانوا مخالفا للحديث المذكور فيكونان متفقين في
عدم مطابقتهما لاول الحمل كما هو المطلوب ثم ان خلق
الشمس غير طلوعها فلما كانت حين خلقها في وسط السماء
كما في الحديث المذكور فالظاهر انه اشار عليه السلم بر ههنا
الى موافقة اليوم التالي لخلقها للنيروز لا يوم خلقها فتدبر
وعاشرا ان ما ذكره من مناسبة ما في الرواية من خلق زهرة
الارض فيه لاول الحمل دون الجدي غير ظاهر اذ للقائل
ان يقول لعل مبدا خلقها اول الجدي وظهورها على
وجه الارض بعده مع ان ذلك متفاوت بحسب البلاد
جدا وايضا كونه غير مناسب للجدي لا يدفع ساير التقريرات
المذكورة للنيروز ولا يتعين به كونه المطلوب فيجوز ان يكون
خلق زهرة الارض وكذا خلق الشمس او طلوعها في يوم يكون
موافقا من جهة الحساب المتداول بين الفرس في سنيهم
لاول فروردينهم فجعل يدور في الفصول على طبق دورانه
فيها بالاسباب التي ذكرناها غير مرة فلو فرضناه في اول
الخلق مطابقا لاول نزول الشمس برج الحمل ايضا لكان
مثل مطابقته حينئذ لساير الاوضاع الغير المطلوبة لكونه صح

ساير الكواكب فحفظ تلك المطابقة فيه غير لازم لئلا
يخل به ما هو المطلوب مما استقر بينهم الى زمان النبي
صلى الله عليه واله واستمر بعده الى زماننا من ضوابط
حساب السنين فان قلت رعاية الكبيسة كما نقل عن
الفرس دالة على ان مقصودا قدميهم منها محافظة وضع
معين للشمس بالنسبة الى مبدا سنيهم في الجملة فالمظنون
انهم كانوا عينوا لذلك اول الربيع كما قيل لظهور امتيازه
عن غيره بالحسن واعتدال الهوا وقوة النشو والنما
في معظم المعموره فبمحض حدوث دورانه في الفصول
بسبب تجدد الرسوم الاصطلاحية كيف سقط مقصودهم
الاصلي عن درجة الاعتبار بالكلية وصار المعتبر مقتضى
ما استقر بينهم من الرسوم الحادثة قلنا سلمنا قصدهم
بدون مضايقة في تعيينهم اول الربيع لذلك ايضا مع ان
ما يحصل من ضبط كبيستهم في مائة وعشرين سنة يحصل
بدونها ايضا في مدة اكثر منه والفرق بين القلة والكثرة
في مثلها مشكل ومع ان الروم ايضا مشاركون لهم في رعاية
الكبيسة بل اضبط منهم فيها بدون التعيين المذكور ولكن
نعلم ان المصالح متغيرة بتغير الازمنة والطبايع والعادات
فلعل الباعث لهم على الاتفاق على خلافه فيما سبق من بعضهم

عروض مصلحة اهم منه لهم والباعث لاعتبار مقتضى
مصلحتهم فى نظر الشارع مصلحة وحكمة اخرى خفيه
محجوبة عن عقولنا فنحن الان مكلفون فى الاحكام
بتتبع اثار الصادقين من ظواهر ما نقل الينا عنهم و
الاحتياط عن الوقوع فى متابعة ارائنا بامثال تلك
الاستحسانات فافهم فتبين بما ادرجناه فى تلك
العشرة الكاملة ان المراد بنيروز الفرس لابد ان يكون
اول سنتهم الذى هو اول فروردينهم بلا خلاف وانه
دائر فى الفصول من قديم الايام باسباب شتى وخصوصا
من زمان النبى صلى الله عليه وآله بسبب اهمال معاصريهم
منهم فى حفظ الكبيسة واستقرار امرهم عليه الى الان فيكون
ايام سنتهم دائما ثلثمائة وخمسة وستين بلا عروض
تفاوت فيه قط وان يوم الغدير فى السنة العاشرة
من الهجرة كان مطابقا له فان اعتبرنا وقوع بعدها فى جلوس
يزدجرد من اسقاط ما مضى من سنتهم وتجديد فروردينهم
فى التاريخ المذكور كما هو الظاهر بنا، على انه على طبق رسمهم
المتداول بينهم وان النيروز مبنى على مقتضى رسمهم يكون
النيروز المعتبر شرعا هو ما يضبط المنجمون فى التقاويم
من اول فروردينهم فى كل سنة وهو فيما نحن فيه من الزمان

سنة ثمان وثمانين والف من الهجرة مطابق ليوم الجمعة عاشر
شهر شعبان وموافق للثامن والعشرين من ايلول الرومى
والثالث والعشرين من جهرماه الجلالى وان لم يعتبر
الاسقاط اليزدجردى بنا، على انه وقع بعد زمان
النبى صلى الله عليه وآله واكمال الدين وان مثل ذلك فى
حكم ابتداعات الغير المعتبرة فى الشرع يكون النيروز المذكور
قبل فروردينهم المضبوط عند المنجمين بقدر الايام الساقطة
وعلى كل من الاحتمالين يتقدم فى كل اربع سنين بيوم
على اليوم المطابق له من ايام شهور الروم وفى كل اربع او خمس
سنين بيوم على ما كان مطابقا له من ايام الشهور
الجلالية ويتاخر فى كل سنة باحد عشر يوما غالبا وبعشرة
ايام فى سنى كبائس العرب عما كان موافقا له من ايام
الشهور العربيه وايضا يتاخر فى كل سنة بيوم عما كان
مطابقا له من ايام الاسبوع دائما فظهر من هذا التصوير ان
ما اشتهر من مطابقة نيروزهم ليوم انتقال الخلافة الصورية
ايضا الى امير المؤمنين عليه السلم بعد قتل عثمان لمطابقته
ليوم الغدير ان كان مستندا الى نص كما قيل يؤيد الاحتمال
الاول فان كلا من الواقعتين كان فى اواخر شهر ذى الحجة
الحرام وبينهما خمس وعشرون سنة ولا يمكن ان يتفق مثل

ذلك بدون اسقاط الا فى نيف وثلثين سنة فالنص
على كون كل من اليومين مطابقا للنيروز هو فى حكم النص
على اعتبار الاسقاط المذكور وايضا ثبوت الواقعتين
المذكورتين فى النيروز من اوضح الدلايل على بطلان
كون المراد به يوم نزول الشمس برج الحمل فان اتفاق
نيروزين بهذا المعنى فى شهر من الشهور العربية فى
المدة المذكوره غير ممكن قطعا فمن استدل بثبوت توا
المذكورتين فى النيروز على كون المراد به الاعتدال الربيعى
فقد جعل ما يدل صريحا على بطلان شى دليلا على صحته
ومن اعجب الغفلات فى هذا المقام عدم التفات احد
الى ما هو موضع الاشكال فى الروايتين فضلا عن حله
وتقرير الاشكال ان وقوع النيروز باى تفسير كان فى التواريخ
الماضية المذكوره فى الروايتين المضبوطه عند المورخين
سنة وشهرا ويوما كيوم المبعث وفتح مكة ونص الغدير غير
ممكن لعدم جواز اجتماع اثنين منها فى ذلك فضلا عن
الجميع لان المبعث كان قبل الهجرة بقريب من ثلث عشرة
سنة وفتح مكة فى السنة الثامنه من الهجره ونص الغدير فى
العاشره منها فكان وضع الاول بالنسبة الى كل من الاخيرين
يقتضى ان تكون الفاصلة بين النيروزين الواقعين

بينهما بحسب الشهور العربيه اكثر من سبعة اشهر ووضع احد
الاخيرين بالنسبة الى الاخر يقتضى ان يكون الفاصلة اقل
من شهر مع ان الاول كان فى اواخر رجب والثانى فى اواخر
شهر رمضان والثالث فى اواخر ذى الحجه والوجه فى حل
هذا الاشكال ان يقال من السنة التاسعة عشر من مبعثه
صلى الله عليه واله التى وقع فيها قتل برويز من ملوك
العجم الى اخر زمانه صلى الله عليه واله واتفق جلوس ثلثه
من ملوك العجم هم شيرويه واردشير وتوران دخت وكان
الاولان قبل فتح مكة والاخير بعده فيمكن اسقاط كل منهم
برهة مما مضى من السنة عند جلوسه كما هو عادتهم المستمرة
فكان ذلك منشا لهذا الاختلاف فهذا ايضا دليل
بل دلايل اخرى مستنبطة من الروايتين المذكورتين على
بطلان كون المراد بالنيروز المعتبر شرعا هو الاعتدال
الربيعى فانه على ذلك لا يمكن توجيه التواريخ المذكوره فيهما
اصلا وكذا الحال فى ساير ما مر من تفاسيره سوى اول فروردين
فتعين ان المراد به اول فروردين كما هو المطلوب وبالله
التوفيق الفايدة الثالثة ان يوم مولد نبينا صلى الله عليه واله
باتفاق الخواص والعوام من الايام المشرفه المعظمة وروى
عن ائمتنا عليهم السلم فيه استحباب الغسل والصيام والتصدق و

تحقيق مولد النبى ص بطريق ليس يسبقنا اليه احد

ولا خلاف فی کون ذلك الیوم من ایام شهر ربیع الاول
فی عام الفیل قبل الهجره بثلث وخمسین سنة وانما الخلاف
فی انه ای یوم من الشهر المذکور ولکن علماء الامامیة رضوان الله
علیهم متفقون علی کونه غیر خارج من الثانی عشر والسابع
عشر والاول مطابق لما ذکره ثقة الاسلام نور الله مرقده
فی الکافی بقوله ولد النبی صلی الله علیه واله لاثنتی عشرة
لیلة مضت من شهر ربیع الاول فی عام الفیل یوم الجمعه
مع الزوال وروی ایضا عند طلوع الفجر قبل ان یبعث باربعین
سنة انتهی والثانی موافق لما نقله الشیخ المفید عطر الله
مضجعه فی المقنعه بقوله ولد بمکة یوم الجمعة السابع عشر من
شهر ربیع الاول فی عام الفیل وصدع بالرسالة فی یوم السابع
والعشرین من رجب وله یومئذ اربعون سنة انتهی ولما
کان رئیس الطائفة رحمه الله تبع فی ذلك استاده المفید
ومصباحه هو المدار علیه بین الشیعة فی النوافل والادعیه
شاع العمل بالقول الثانی المذکور فیه فی اکثر بلاد العجم ولکن
العمل بالاول مستمر من قدیم الایام فی مکة والمدینة مولده
ومهاجره صلی الله علیه واله وبالجملة التامل فی هذا المبحث
من المهمات الدینیة لبناء صحة العبادات المذکورة علی تعیینه
وقد کتبنا سابقا رسالة مفصلة لتحقیق هذا المطلوب من المدرک

الذی

291

الذی لم یسبقنا الیه احد فانما فیها حجة بل حججا واضحة ذکره
ثقة الاسلام قدس سره وملخصها ان الشیخین القدوتین
لسائر علماء الامامیة رحمهم الله فی ذلك متفقان علی کون مولده
صلی الله علیه واله فی یوم الجمعة وهذا الاتفاق منهما سیما
اذا لم نر فی الطایفة المحقة مخالفا له مع انضمام سایر الاتفاقات
حاکم فی هذه المادة المختلف فیها بانه اولا ان وفاته صلی الله
علیه واله کان فی یوم الاثنین باتفاق هذین القدوتین
بل باتفاق جمیع الشیعة بل جمیع الامة وکان اما للیلتین
بقیتا من شهر صفر کما فی المقنعة او فی الثانی عشر من شهر
ربیع الاول کما فی الکافی وعلی کل تقدیر یکون لا محالة غرة
ربیع الاول فی السنة الحادیة عشر من هجرته الموافقة لوفاته
صلی الله علیه واله مطابقة لیوم الخمیس ویلزم منه بالبرهان
الحسابی ان یکون غرة ربیع الاول فی سنة المولد یوم الاثنین
او یوم الثلثا اذ بین غرتی هذین الربیعین ثلث وستون
سنة قمریة بلا زیادة ولا نقصان لعدم الخلاف فی مدة
عمره صلی الله علیه واله ثلث وعشرون او اربع وعشرون منها
ذات کبیسة والباقیة خالیة عنها کما یدل علیه الضوابط
السابقة وبعد طرح الاسبوعات التامة من کل سنة
یبقی من ذوات الکبایس خمسة ایام ومن غیرها اربعة ایام وهذا

ظاهر فيجتمع من بقايا اسبوعات تلك السنين مائتان
وخمسة وسبعون او ستة وسبعون يوما والباقي
منها بعد طرح سبعة سبعة اثنان او ثلثة فيلزم من ذلك
ان تكون غرة ربيع المولد يوما من الاسبوع مقدما
على يوم غرة ربيع الوفاة باثنين او ثلثة وكان هذا يوم الخميس
فكان ذلك يوم الاثنين او الثلثا كما ذكرنا وكونه يوم
الثلثا ساقط بالاتفاق لعدم امكان مطابقة الثاني عشر
ولا السابع عشر على تقديره ليوم الجمعة فيتعين يوم الاثنين
فيصادف الثاني عشر دون السابع عشر وهو المطلوب وثانيا
ان وفات العسكري وانتقال الامر الى صاحب الزمان
صلوات الله عليهما باتفاق هذين القدوتين كما يظهر من
الكافي وارشاد المفيد كان في يوم الجمعة ثامن شهر ربيع
الاول سنة ستين ومائتين من الهجرة فكانت غرة شهر المذكور
ايضا يوم الجمعة وما بين غرة هذا الربيع وربيع المولد
ثلثمائة واثنتا عشرة سنة كاملة فيظهر بالحساب الذي
مر تقريره ان بقايا اسبوعات ايام تلك السنين اربعة
او خمسة ايام فتكون غرة ربيع المولد مقدما على الجمعة بمثلها
فيكون يوم الاثنين او يوم الاحد والثاني ساقط بالاتفاق
والاول مستلزم للمطلوب وثالثا ان غرة محرم الحرام لسنة

الهجرة مضبوطة عند اهل الهيئة والحساب بانها كانت يوم
الخميس بحسب الحساب ويوم الجمعة باعتبار رؤية الهلال
كما هو مذكور في التحفة والزيج الجديد وكذا غرة رجب المرجب
سنة المبعث مضبوط بانها كانت يوم الاثنين كما يظهر
مما رواه الشيخ رحمه الله في المصباح من ان المبعث كان
في يوم السبت ولم اطلع على خلاف فيه فيستفاد من هذين
الضبطين ايضا دليلان اخران على هذا المطلوب ورابعا
ان غرة ربيع الاول فيما نحن فيه من الزمان سنة ثمان و
ثمانين والف من الهجرة كانت يوم الثلثا بلا اشتباه وقد مضى
حينئذ من غرة ربيع المولد الف ومائة واربعون سنة
ومن المقررات الحسابية المعلومة لاهل الخبرة ان في كل
مائتين وعشرة سنين يعود وضع ايام الاسابيع مع ايام
الشهور العربية الى ما كان ففي الف وخمسين سنة يتم العود
المذكور خمس مرات فيكفي لنا النظر في تتمتها وهي تسعون
سنة ثلث وثلثون منها ذات كبيسة وسبع وخمسون بلا
كبيسة وقد عرفت ان الباقي من اسبوعات كل من الاولى
خمسة ومن الثانية اربعة فمجموع البقايا ثلثمائة وثلث
وتسعون يوما واذا طرحناه سبعة سبعة بقي واحد فظهر
ان يوم غرة ربيع المولد مقدم على يوم غرة ربيعنا بيوم و هذا

سنة ست وخمسين [illegible] قبل [illegible]
وثمانون [illegible]
تحقق فانه محل [illegible]

كان يوم الثلثا فذلك يكون يوم الاثنين وهو يستلزم
المطلوب كما مر فان قيل ذكر الشيخ في المصباح وغيره رواية
مشتملة على تفسير المولد بالسابع عشر قلنا لكونها منافية
لمقتضى هذه الدلايل الحسابية الغير المشكوك فيها بل معارضة
لما رواه ايضا في المصباح من موافقة المبعث ليوم السبت
لعدم امكان اجتماعهما على ما مر ينبغي حملها على ان لا
يكون التفسير المذكور من كلام الامام بل من كلام بعض
الرواة لازالة الابهام عنها على حسب اعتقاده ومثل
ذلك ليس بعزيز في الروايات فان قلت في مولده صلى الله
عليه واله اقوال اخر فكيف يتعين الثاني عشر بمحض مساعدة
الدلايل الحسابية له دون السابع عشر فلعل تلك الدلايل
وافقت لبعضها ايضا قلنا قد مر في مباحث الاجماع اثبات
حجية الاجماع الامامية رضوان الله عليهم ومعلوم بالتتبع
انهم مجمعون على ان مولده صلى الله عليه واله كان يوم الجمعة و
على انه غير خارج عن الثاني عشر والسابع عشر فكل من الاقوال
الاخر مخالف لا اقل لاحد الاجماعين وهذا كاف لبطلانه
على ان بعضها كالقول بالثامن مخالف لكلا الاجماعين
وبعضها كالقول بالثاني وبالعاشر مع كونه مخالفا لهما
مناقض لقولهم ايضا في كونه يوم الاثنين ووجه الجميع ظاهر

تحقيق هجرة النبي بحسب الشهر واليوم

مما مر فافهم ثم اذا اتقنت هذا المسلك الذي تفطنا به للتمييز
متشابهات التواريخ يتبين لك الحق بعونه في كثير مما
وقع الخلاف فيه فمن ذلك ان الامة بعد اتفاقهم على وقوع
هجرة نبينا صلى الله عليه واله من مكة الى المدينة في السنة
الرابعة عشر من المبعث اختلفوا في شهرها ويومها بالنسبة
الى الشهر وبالنسبة الى الاسبوع فقيل يوم الاثنين
السادس والعشرون من صفر وقيل ليلة الاثنين الرابع
والعشرين منه وقيل يوم الخميس اول ربيع الاول وقيل يوم
الثلثا ثامنه وقيل يوم الاثنين بدون ذكر شهرها وقيل
اول ربيع الاول بدون ذكر يومه وقيل الرابع منه وقيل
العاشر منه كذلك فهذه اقوال ثمانية ولما عرفنا مما مر من
مطابقة غرة المحرم سنة الهجرة ليوم الخميس او الجمعة ولطلعنا
على ساير التواريخ المعلومة ومن جملتها ان غرة ربيع المولد
يوم الاثنين وان بينها وبين غرة ربيع الهجرة ثلثا وخمسون
سنة ووجدناها مشتملة على اسابيع تامة بلا كسر ومستلزمة
لموافقة غرتيهما يوما حصل لنا بتلك المعارف العلم بتهافت
القولين الاولين لعدم موافقة السادس والعشرين ولا الرابع
والعشرين من صفر ليوم الاثنين وكذا بتهافت القول الثالث
والرابع لعدم مطابقة اول ربيع الاول للخميس ولا الثامن منه

تحقيق تاريخ وصوله صلعم المدينة

للثلث ثم نعلم بارتفاع احتمال الثلثا والخميس من البين
تعين يوم الاثنين موافقا للقول الخامس المروي عن ابن عباس
بل عن رسول الله صلى الله عليه واله ثم بتعينه بطلان القولين
الاخيرين لنا فيهما معه ثم ببطلانهما تعين اول ربيع الاول
موافقا للقول السادس المنقول عن الشيخ المفيد رحمه الله
فتبين لنا ان هجرته صلى الله عليه واله كانت في يوم الاثنين
اول ربيع الاول والحمد لله ثم بعد هذا التحقيق اذا نظرنا
في تاريخ وصوله صلى الله عليه واله الى المدينة واختلاف القوم
فيه فقيل لهلال ربيع الاول وقيل لليلتين خلتا منه و
قيل لاثنتي عشرة مضت منه عرفنا بطلان القولين الاولين
من طريق العادة فتعين القول الاخير الذي ذهب اليه
المفيد رحمه الله في حدايق الرياض وقد نقل ابن الجوزي
في تلقيحه عن ابن سعد انه هو المجمع عليه ثم بتعينه عرفنا
ان ما نقله ابن الجوزي عن ابن عباس وغيره وادعى صاحب
روضة الصفا اتفاق ائمة الاخبار عليه من مصادفة يوم
وصوله الى المدينة ليوم الاثنين لا عبرة به لعدم امكان
اتفاق الاول والثاني عشر من شهر في يوم فيكون وصوله
صلى الله عليه واله يوم الجمعة فظهر ايضا فساد ما نقله عن
عروة انه مكث بقبا ثلث ليال ثم ركب يوم الجمعة فالمعتمد

هو ما نقله عن الزهري انه صلى الله عليه واله نزل في بيت
عمرو بن عوف بقبا فاقام به بضعة عشر ليلة فانه موافق
لما هو مذكور في روضة الكافي في حديث طويل مروي عن
سعيد بن المسيب عن علي بن الحسين عليهما السلم في ذكر اسلام
علي عليه السلم وموضع الحاجة منه قوله عليه السلم حتى هاجر
رسول الله صلى الله عليه واله الى المدينة وخلف عليا عليه السلم
في امور لم يكن يقوم بها احد غيره وكان خروج رسول الله
صلى الله عليه واله من مكة في اول يوم من ربيع الاول وذلك
يوم الخميس من سنة ثلث عشرة من المبعث وقدم المدينة لاثنتي
عشرة ليلة خلت من شهر ربيع الاول مع زوال الشمس فنزل
بقبا فصلى الظهر ركعتين والعصر ركعتين ثم لم يزل مقيما
ينتظر عليا عليه السلم يصلي الخمس صلوات ركعتين ركعتين
وكان نازلا على عمرو بن عوف فاقام عندهم بضعة عشر يوما
يقولون له اتقيم عندنا فنتخذ لك منزلا ومسجدا فيقول لا اني
انتظر علي بن ابي طالب وقد امرته ان يلحقني ولست مستوطنا
منزلا حتى يقدم علي وما اسرع ان شاء الله تعالى فقدم علي عليه السلم
والنبي صلى الله عليه واله في بيت عمرو بن عوف فنزل معه ثم
ان رسول الله صلى الله عليه واله لما قدم علي عليه السلم تحول من قبا
الى بني سالم بن عوف وعلي عليه السلم معه يوم الجمعة مع طلوع

الشمس فخط لهم مسجدا ونصب قبلة فصلى بهم فيه الجمعة ركعتين
وخطب خطبتين ثم راح من يومه الى المدينه على ناقة
التي كان قدم عليها وعلي عليه السلم معه لا يفارقه يمشي
بمشيه الحديث ولا يخفى ان فيه اشكالين احدهما في قوله وذلك
يوم الخميس لما عرفت ان اول ربيع الاول في سنة الهجرة يوم
الاثنين والاخر في قوله من سنة ثلث عشرة من المبعث لما
عرفت ايضا من الاتفاق على كونه في السنة الرابعة عشر منه
ويمكن توجيه الاول بان ذلك ليس اشارة الى اول يوم ولا الى
خروج رسول الله صلى الله عليه واله كما يتبادر الى الاذهان بل الى
التخليف المذكور قبلهما ولعل هذا اقرب الى ذلك لفظا لكونه
ابعد ومعنى لما نقل انه صلى الله عليه واله توقف بعد خروجه من
مكة في الغار المشهور ثلثة ايام وكان علي عليه السلم يصل اليه فيه
سرا فالظاهر ان تخليفه فيما اوصى اليه من اموره كان عند رحلته
عنه فتدبر وتوجيه الثاني بان الاتفاق على كونها في الرابعة
عشر مبني على ان المبعث كان في رجب ومبدا السنة عند العرب
هو المحرم فما بعد المحرم الى رجب من جملة السنة الثالثة عشر
من المبعث وان كان معدودا عند بعضهم من الرابعة عشر باعتبار
مبدا السنة فهما متوافقان معنى والمخالفة انما هي في اللفظ
فقط فتامل ومن ذلك اختلاف القوم بعد اتفاقهم على

دفع اشكالين عن الحديث المذكور في
روضة الكافي لبيان تاريخ الهجرة

وقوع نص غدير خم في ثامن عشر ذي الحجة من السنة العاشرة الهجرية
في خصوص يومه الاسبوعي فنقل عن ابن مردويه وعن
اخطب الخطباء في كتاب المناقب مرويا عن ابي سعيد الخدري
انه كان يوم الخميس وقال بعض من الشيعه انه كان يوم
الجمعه وما نقل في حبيب السير من اتفاق المورخين على
ان يوم عرفة في حجة الوداع كان مطابقا ليوم الجمعة مقتض
للقول منهم بكونه يوم الاحد وكذا ما يتوهم مما في كتاب
الحجة من الكافي في اثناء رواية ابي الجارود عن ابي جعفر
عليه السلم حيث قال بعد بيان نزول الصلوة والزكوة و
الصوم والحج ثم نزلت الولاية وانما اتاه ذلك يوم الجمعه
بعرفة انزل الله عز وجل اليوم اكملت لكم دينكم الحديث وكونه
توهما لانه لا يصح ان يكون المراد بلفظ عرفة هيهنا يوم عرفة
لمكان البا ولا الموقف لان اسمه عرفات واطلاق عرفة
عليه شبيه مولد كما في الصحاح والقاموس فانها مستعمله
فيه في كثير من روايات كتاب الحج من الكافي والفقيه بل النظام
الروايات من اهل البيت ع بان نزولها اما بين مكة والمدينه
بعد الانصراف من حجة الوداع موافقا لما نقل في مجمع البيان
عن الربيع بن انس اما قبل وصوله الى غدير خم كما روي في
تفسير علي بن ابرهيم عن ابي جعفر عليه السلم واما بعده كما روي

في مجمع البيان وغيره عن ابي جعفر وابي عبد الله عليهما السلم موافقا
لما رواه المخالفون عن ابي سعيد الخدري ووجه الجمع
على النزول في الاول على تمهيد ما ينزل وفي الثاني على
اقامة ما نزل بالتبليغ فلو كان هذا اللفظ من كلام الامام
عليه السلم لاحتمل ان يكون عرفه بالضم اذ هي كما في القاموس
اسم لثلثة عشر موضعا فلا يبعد ان يكون احدها قريبا من غدير
خم هذا ولكن التحقيق ان ليس شيء من هذه الايام الثلثة موافقا
للتواريخ المضبوطة المعلومة مع اختلافها فيها بالنسبة اليه قريبا
وبعدا فان اقربها منه غرة صفر من[في] السنة الحادية عشرة
من الهجرة سنة وفاة النبي صلى الله عليه واله وهي كما ظهر
مما مر كانت مطابقة للثلث فكانت غرة المحرم فيها موافقة
للاحد او الاثنين فكانت غرة ذي الحجة من السنة السابقة
العاشرة من الهجرة غير خارجة عن الجمعة والسبت والاحد
فكان الثامن عشر منه لا يخلو من الاثنين والثلثا والاربعا
وان بعدها عنه غرة ذي الحجة من سنة سبع وثمانين والف
قبيل ما نحن فيه من الزمان وهي كانت يوم الخميس بحسب الحساب
والروية جميعا بلا اشتباه وغرة ذي الحجة من السنة العاشرة
مقدمة عليها بالف وسبع وسبعين سنة تامة فبطريق
الحساب الذي مر بيانه يكون الباقي منها بعد طرح اسبوعاتها

ستة فتكون مطابقة للجمعة فكان ثامن عشره مصادفا اليوم
الاثنين فيدل كل من هذين التاريخين المعلومين
على خلاف كل من الاقوال الثلثة ويدل جميعا على تعين رابع
هو يوم الاثنين ويطابقه ايضا ما ضبطه ابن الجوزي
في التلقيح من ان قتل عثمان كان في يوم الجمعة لثمان عشرة
خلت من ذي الحجة سنة خمس وثلثين فان ما بينهما خمس
وعشرون سنة كاملة والباقي بعد طرح اسبوعاتها اربعة
فاذا كان هذا يوم الجمعة فكان ذلك مقدما عليه باربعة
ايام فكان يوم الاثنين ويوافقه ايضا ما ضبطه الطبري
في تاريخه من ان اول جمعة صلى علي عليه السلم بالناس وخطب
بهم بعد قتل عثمان كان مطابقا للخامس والعشرين من
ذي الحجة كما لا يخفى فان قلت الصدوق رحمه الله في باب وجوب
الجمعة وفضلها من كتاب من لا يحضره الفقيه قال وروي
انه ما طلعت الشمس في يوم افضل من يوم الجمعة وكان اليوم الذي
نصب فيه رسول الله صلى الله عليه واله امير المومنين عليه السلم
بغدير خم يوم الجمعة الحديث قلنا اولا ان دابه رحمه الله في
هذا الكتاب ان يذكر ما لم يعتمد عليه من الروايات بهذا
السياق وثانيا ان قوله وكان اليوم الذي الخ يجوز ان يكون
من عبارة الراوي او من عبارته على طبق طريقته في هذا الكتاب

تاويلها في الحديث بالتذكير في الغدير في يوم الغدير

من ادراج كلامه كثيرا بين الاحاديث بدون علامة فاصلة
بينهما ويويدها ان مثل صدر هذا الحديث مروي في التهذيب
والكافي عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم بدون هذه
التتمة وفي الكافي ايضا عن ابرهيم بن ابي البلاد عن بعض اصحابه
عن ابي جعفر او ابي عبد الله عليهما السلم مع تتمة اخرى قال
ما طلعت الشمس بيوم افضل من يوم الجمعة وان كلام الطير
فيه اذا لقي بعضها بعضا سلام سلام يوم صالح الحديث
وثالثا انه يمكن ان يوجه فيحمل اليوم الذي نصب فيه على
اليوم الذي نزل فيه الامر بالنصب المذكور او على اليوم المقدر
فيه ذلك وهو يوم الميثاق او يقال انه افاد عليه السلم احد هذين
المعنيين بلفظ اخر فنقله بعض الرواة بهذا اللفظ على طبق وهمه
فيطابق على الاول ما مر من رواية ابي الجارود وعلى الثاني
ما روي في الباب المذكور من الكافي والتهذيب عن ابي
حمزة عن ابي جعفر عليه السلم قال قال له رجل كيف سميت الجمعة
قال ان الله عز وجل جمع فيها خلقه لولاية محمد صلى الله عليه
واله ووصيه في الميثاق فسماه يوم الجمعة لجمعه فيه خلقه
الحديث فتامل ومن ذلك انهم بعد اتفاقهم على وقوع الواقعة
العظمى بكربلا في العاشر من المحرم سنة احدى وستين من
الهجرة اختلفوا في يومه الاسبوعي فقيل كان يوم الجمعة

تحقيق يوم العاشورا

وقيل يوم السبت وقيل يوم الاثنين والتواريخ المضبوطة
المعلومة لا يوافق شيا منها فان اقربها اليها يوم الغدير
في السنة العاشرة وكونها مطابقة للاثنين على ما مر مستلزم
لعدم خروج غرة المحرم في الحادية عشر عن السبت والاحد وما
بين المحرمين خمسون سنة تامة والباقي من اسبوعاتها
واحد ويحتمل اثنين ايضا من جهة زيادة الكبايس لو فرضنا
مثلا مبدا الخمسين المذكور مطابقا لخامس الثلثين المعتبر
فيها الكبايس لاحدى عشرة كما لا يخفى على اهل الخبرة فيلزم
ان يكون غرة المحرم في السنة احدى وستين موخرة عن
السبت او الاحد بواحد واثنين فيكون موافقا للاحد
او الاثنين او الثلثا فعاشره لا يخرج عن الثلثا والاربعا
والخميس وابعد التواريخ المذكورة عنها غرة المحرم فيما نحن فيه
من السنة الثامنة والثمانين بعد الالف وهي كما ثبت بالحساب
والروية جميعا بلا اشتباه كانت يوم الجمعة وما بين ذينك
المحرمين الف وسبع وعشرون سنة فاذا اسقطنا عنها
ثمانمائة واربعين اربع دورات تامة كل منها مائتان وعشرة
سنين على ما مر وجهه يبقى مائة وسبع وثمانون سنة
والباقي من اسبوعاتها خمسة مع احتمال اربعة ايضا من
جهة نقصان الكبايس لو فرضنا مثلا مبدا المدة المذكورة

مطابقا لثالث الثلثين المذكوره فيلزم ان يكون غرة ذلك
المحرم مقدمة على غرة محرم سنتنا بخمسة او اربعة فكانت
يوم الاحد او الاثنين فعاشره لا يخرج عن الثلث والاربعا
وساير التواريخ المعلومة ايضا دالة على مثل ما دل عليه
هذان التاريخان من حال الاقوال المذكوره بالنسبة
الى الضوابط الحسابية فان قلت القول الاخير مضبوط
فى الكافى والثانى فى ارشاد المفيد على التعيين والثالث
فى مقنعته على الترديد وبالجملة القدر المشترك بينهما هو
مما اتفق عليه الشيخان الجليلان قلنا اتفاقهما بل نقل
كل منهما مقبول ما لم يظهر فى خلافه ما لا يعتريه الشك والشبهة
واما مع ذلك فالعذر واضح وباب التاويل مفتوح والله
اعلم بحقايق الامور ومن ذلك ان ابن ادريس رحمه الله
فى سرائره بعد ذكر فضيلة ايام ذى الحجة وما وقع فيها قال وفى
اليوم السادس والعشرين منه سنة ثلث وعشرين من الهجرة
طعن عمر بن الخطاب فينبغى للانسان ان يصوم هذه الايام
فان فيها فضلا كثيرا وثوابا جزيلا وقد تلبس على بعض اصحابنا
يوم قبض عمر بن الخطاب فيظن انه اليوم التاسع من ربيع
الاول وهذا خطاء من قائله باجماع اهل التواريخ والسير
وقد حقق ذلك شيخنا المفيد فى كتاب التواريخ وذهب

وقا

اقوى انه ليس كذلك مطلقا فانه اذا لزم من عدهما بل من عد
احدهما ثلثين زيادة ايام السنة على ما يجب ان تكون عليه
عادة تعين خلافه حسبما اقتضته حال السنة كما مر وايضا
فى قوله وفيما زاد نظر الخ انه على تسليم كون التمامية فى الاشهر لا
اصلا كان هذا الاصل حجة الى ان يظهر او يتحقق خلافه ولا
شك فى ظهور الخلاف بل تحققه وفيما زاد على الاربعة
والخمسة من سبيل العادة فضلا عن العشرة والاحد عشر
بل ربما يعلم خلافه فى الشهر الاول منهما كما عرفت فترجيح
مثل هذا الاصل على المعلومات العادية غير موافق لشيء
من القواعد الاصولية ولا يعقل جواز ابتناء بعض العمل على
ما لا يصح وقوعه الا بخرق العادة وهل هذا الا مثل تاخير
مكلف صلوة الفجر عن اول وقتها فى صورة استتار قرص
الشمس بالغمام الى مضى ثلث ساعات مثلا مستظهرا بان الاصل
عدم طلوعها مع العلم بعدم مجاوزة زمان الطلوع عن اول
الفجر فى بلده بقدر ساعتين فقط وهل هذا الا ملاعبة
بالدين وتسليط للوهم على اليقين فظهر ان ما افتى به الشيخ
رحمه الله فى المبسوط عند ذكر هذه المسئله فقال واذا
مضت السنة كلها ولم يتحقق هلال شهر واحد ففى اصحابنا
من قال انه يعد الشهور كلها ثلثين ويجوز عندى ان يعمل

كلام الشيخ والعلامة رحمهما

على هذه الرواية التي وردت بانه يعد من السنة الماضية
خمسة ايام ويصوم اليوم الخامس لان من المعلوم انه لا يجوز
يكون الشهور تامة انتهى صواب ان كان اراد بالجواز الوجوب
وقيده بغير سنة الكبيسة واما ما ذكره العلامة في
المختلف بقوله وقول الشيخ في المبسوط لا باس به فان
العادة قاضية بعدم كمال شهور سنة ثلثين ثلثين فلا
يجوز بنا المشتبه على ما يعلم انتفاؤه وانما بني على مجاري
العادات والعادة قاضية بتفاوت هذا العدد في شهور
السنة انتهى فغير قاصر عما ينبغي الا من جهة عدم التقييد
المذكور ثم من عجيب هذا المقام ان ابن طاوس رحمه الله
مع موافقته لجمهور الفقهاء في عدم الاعتداد بالحساب
المشهور في الشهور اي عد شهر تاما واخر ناقصا مبتدئا
من المحرم حتى انه اول ما ذكره من الضابطة التي رواه
محمد بن ابرهيم المبنية عليه باختصاصها بوقت دون وقت
وعلى حال دون حال ولا نسان دون انسان كما مر اعجبه
جدا ما ابتنى على اعم منه بمحض تلبيسه بلباس غريب طويل
الذيل فنقله في الاقبال بقوله وقد وجدنا تعليقة غريبة
على ظهر كتاب عتيق وصل الينا يوم رابع عشر من صفر
سنة ستين وستمائة بعد تصنيف هذا الكتاب ونحن

كلام مع ابن طاوس ره

ذاكرها حيث راينا انها قريبة من الصواب وهذا لفظها اذا
اردت ان تعرف الوقفة واول شهر رمضان من كل شهر في
السنة فارتقب هلال محرم فاذا رايته فعد منه اربعة ايام
وخامسه الوقفة وسادسه اول شهر رمضان فاذا استتر
عنك هلال محرم فارتقب هلال صفر وعد منه يومين و
ثالثه الوقفة ورابعه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال
صفر فارتقب هلال شهر ربيع الاول فاذا رايته فعد منه
يوما واحدا وثانيه الوقفة وثالثه اول شهر رمضان فاذا
استتر عنك هلال شهر ربيع الاول فارتقب هلال شهر ربيع
الاخر فاذا رايته فعد منه ستة ايام وسابعه الوقفة وثامنه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شهر ربيع الاخر
فارتقب هلال جمادى الاولى فاذا رايته فعد منه خمسة ايام
وسادسه الوقفة وسابعه اول شهر رمضان فاذا استتر
عنك هلال جمادى الاولى فارتقب هلال جمادى الاخرى
فاذا رايته فعد منه ثلثه ايام ورابعه الوقفة وخامسه اول
شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال جمادى الاخرى فارتقب
هلال رجب فعد منه يومين وثالثه الوقفة ورابعه اول
شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال رجب فارتقب هلال
شعبان اوله الوقفة وثانيه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك

هلال شعبان فارتقب هلال شهر رمضان فاذا رايته فعد منه
ستة ايام وسابعه الوقفه وثامنه اول شهر رمضان فاذا
استتر عنك هلال شهر رمضان فارتقب هلال شوال
فاذا رايته فعد منه اربعة ايام وخامسه الوقفه وسادسه
اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال شوال فارتقب
هلال ذي القعده فاذا رايته فعد منه ثلثة ايام ورابعه
الوقفه وخامسه اول شهر رمضان فاذا استتر عنك هلال
ذي القعده فارتقب هلال ذي الحجه وعد منه ثمانيه ايام
وتاسعه الوقفه وعاشره اول شهر رمضان هذا اخر ما وجدناه
فضلا عمن يستحق التعريف بمعناه انتهى واعجب من ذلك
انه مع التباس هذا التلبيس عليه ادعى لنفسه معرفة اوايل الشهور
بل عزها ايضا من المعارف بطريق الكشف فقال تارة واعلم
ان الله جل جلاله تفضل علينا باسرار ربانيه وانوار محمديه
ومنار علويه منها تعريفنا باوايل الشهور وان لم نشاهد
هلالها وليس ذلك بطريق الاحكام النجوميه ولا الاستخاره
المرويه وانما ذلك بالامور الوجدانيه الضروريه وتارة واعلم
ان تعريف الله جل جلاله لعباده بشئ من مراده لا يحصر
بمجرد العقل جميع اسبابه ولا يدرك بعين الشرع تفصيل
ابوابه لان الله جل جلاله قادر لذاته فهو قادر على ان يعرف

عباده مهما شاء ومتى شاء بحسب ارادته اوايل الشهور
وان لم يكن ناظرا الى الهلال ولا حضر عنده احد من المشاهدين
ولا يعمل على شئ مما تقدم من الروايات ولا بقول منجم ولا
باستخاره ولا بقول اهل العدد ولا بالمنام بل هو من فضل
رب [illegible] الذي وهبه نور الالباب من غير سؤال و
[illegible]يات من غير طلب لتلك الحال ولكن هو
مكلف بذلك وحده على التعيين حيث علم به على اليقين
انتهى فتامل وتدبر **الفايدة الخامسة** ان ما عرفت من مدة
الشهر القمري وكونها تسعة وعشرين يوما واثنتي عشرة
ساعة واربع واربعين دقيقه انما هو باعتبار وضع القمر
بالنسبة الى الشمس الى حصول مثل ذلك الوضع له فكان
قدر مسير الشمس في هذا الزمان منضما الى قدر دورته
من نقطة معينة اليها واما باعتباره في نفسه فانه يتم دورة
في مدة سبعة وعشرين يوما وثلث يوم فالتفاوت بين
الاعتبارين بيومين واربع ساعات واربع واربعين
دقيقه فلمداره بالاعتبار الاخير حدود ينزل كل ليلة في
احدها الى ان يرجع الى الاول منها فهي حقيقة اثنان وثمانون
منزلا في ثلث دورات له لمكان الكسر المذكور ولكن الناس
تسامحوا فيه فاصطلحوا على تقسيم كل دورة له اما الى سبعة

وعشرين منزلا كما اصطلح عليه اهل الهند اسقاطا للكسر واما
ثمانيه وعشرين كما اصطلح عليه العرب اتماما له وعلموها
بالكواكب القريبه منها هي ما نظمتها بالفارسيه على الترتيب
اسماء منازل قمر نزد عرب • شرطين وبطين است وثريا
دبران • هقعه هنعه ذراع ونثره پس طرف ان جبهه صرفه
وعوا ايرانان • پس سماك وغفر وزبانا اكليل ايا قلب
وشوله نعايم وبلده بدان • سعد ذابح سعد بلع سعد سعود
باشد پس سعد اخبيه چارمشان • از فرغ مقدم بمؤخر چو رسيد
انكه برشا رسد كه باشد پايان • فلاجل التفاوت المذكور
بين الاعتبارين اذا فرضنا القمر بدرا في منزل معين في
شهر معين فبعد اتمام دورة منه الخير يكون فيه بعينه في الشهر
التالي ناقصا عن البدريه بحسب ذلك التفاوت وهكذا
يزيد النقصان المذكور بعد كل دورة حتى يبلغ بعد ست
دورات في المنزل المذكور بعد تمام الشهر السادس الى مرتبة
الهلاليه وقس عليه عكسه فيبلغ بعد اتمام ست دورات اخرفيه
الى البدريه فعلى اي حاله يرى في منزل معين يرى فيه بعد ست
دورات على الحالة المقابلة لها وبعد اثنتى عشرة دورة على
الحالة الموافقة لها وهكذا دائما اذا تمهد هذا فاعلم ان حاصل
قول جمهور المفسرين في مفاد قوله تعالى في سورة يس والقمر